مجلّة





السنة الرابعة عشر

العددان الخامس والخمسون والسادس والخمسون

رجب - شعبان - رمضان ١٤١٠هـ . يناير - فبراير - مارس ١٩٩٠ م

شوال - ذو القعدة - ذو الحجة ١٤١٠هـ . أبريل - مايو - يونيو ١٩٩٠ م

في هذين العددين

المسلم المعاصر

مجلة فصلية فكرية ثقافية محكمة، تعالج قضايا الاجتهاد المعاصر في ضوء الأصالة الإسلامية

تصدر عن:
مؤسسة المسلم المعاصر
والمعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة الرابعة عشر

العددان الخامس والخمسون
والسادس والخمسون

رجب ١٤١٠هـ	يناير ١٩٩٠م
شعبان	فبراير
رمضان	مارس

شوال ١٤١٠هـ	أبريل ١٩٩٠م
ذو القعدة	مايو
ذو الحجة	يونيو

صاحب الامتياز:
ورئيس التحرير المسئول:
الدكتور/ جمال الدين عطية

مراسلات التوزيع والاشتراكات والتحرير:
دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع
ص. ب: ٢٨٥٧ - الصفاه - الكويت 13029
تليفون: ٢٤١٤٢٢٠ - برقيا: دار بحوث

بسم الله الرحمن الرحيم

مجلس الأمناء (*)

مستشارو التحرير (*)

(*) رتبت الأسماء ألفبائيا .

قواعد النشر فى المجلة

١ - تهتم المجلة بمعالجة شئون الحياة المعاصرة فى ضوء الشريعة الإسلامية ، فقضيتها الأساسية هى « المعاصرة » ، وهى ذات مداخل ثلاثة : الاجتهاد ، والتنظير ، وإسلامية المعرفة .

كما تهتم المجلة بمجالين أساسيين لقضية المعاصرة هما مجال الحركة الإسلامية ومجال الأبحاث الميدانية .

وترحب المجلة بالأبحاث ذات الصلة بهذه القضية ومداخلها ومجالاتها المختلفة ، كما ترحب فى باب « حوار » بمناقشة الأبحاث التى تنشر فى المجلة أو فى غيرها من المجلات والندوات والمؤتمرات ، كما ترحب فى باب « نقد الكتب » بالنقد الموضوعى للكتب ذات العلاقة باهتمامات المجلة .

٢ - تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التى تتحقق فيها شروط الأصالة والاحاطة والاستقصاء والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمى بالطريقة المتعارف عليها .

٣ - يشترط فى البحث ألا يكون قد نشر فى أى مكان آخر .

٤ - تعرض البحوث المقدمة على هيئة محكمين وتبقى أسماء الباحثين والمحكمين مكتومة ، وقد يطلب من الباحث إعادة النظر فى بحثه فى ضوء ملاحظات المحكمين .

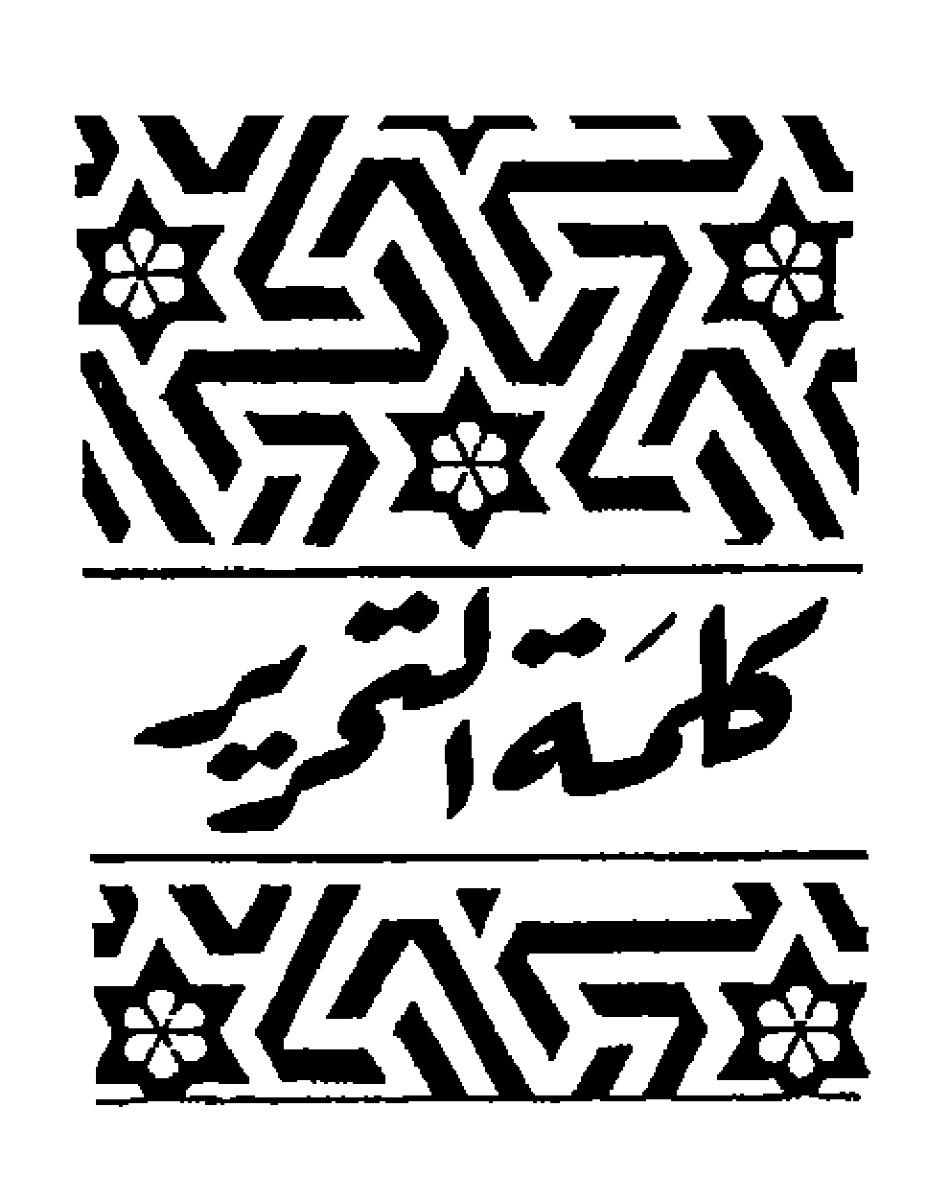
٥ - ماتنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر لكاتب ، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة .

٦ - الأبحاث التى ترسل إلى المجلة لاتعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر ، ولا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر .

٧ - ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لاعلاقة لها بمكانة البحث أو الباحث .

٨ - يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية مع ٢٠ فصلة (مستخرج) من بحثه المنشور ، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلا أو ضمن مجموعة من البحوث ، بلغته الأصلية أو مترجما إلى أى لغة أخرى ، دون حاجة إلى استئذان صاحب البحث .

المحتويـــــات



البناء الفكرى
ذلك البعد الغائب

يقبع داخل كل منا مفكر .

فمنا من يرعاه ، ومنا من يهمله ، ومنا من يقتله .

فأما الذى يرعاه ، فهو الذى يبذل من عمره وماله ما يضمن لعقله النمو والصحة وحسن العطاء . وهؤلاء هم المتفكرون ﴿ **وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم لعلهم يتفكرون** ﴾[1] ــ الذين يسهمون فى صناعة الحضارة .

وأما الذى يهمله ، فهو الذى يتبع ما وجد الناس عليه ، فلا يكلف نفسه بناء فكر خاص به يرشد له خطواته ، وإنما يستعير فكر الآخرين ، يملأ به وعاءه حينا ، ثم يستبدله بغيره حينا آخر .

وهؤلاء هم الإمعات ــ « **لا يكن أحدكم إمعة** »[2] ــ الذين يضرون أمتهم أكثر مما ينفعونها .

وأما الذى يقتله ، فهو الذى يعيش فارغا من فكره ومن فكر الآخرين ، همه فى الحياة « **الدنيا** » أن يشبع غرائزه « **الدنيا** » وهؤلاء هم الذين شبههم الله عز وجل بالأنعام ــ ﴿ **لهم قلوب لا يفقهون بها** ﴾[3] ــ وحياة الأمم تمضى بهم أو بدونهم سواء .

ثم انظر كيف يكون البناء الفكرى أمرا مختلفا عن البناء المعرفى ، ذلك أن العالم المتخصص الضالع فى فنه ، قد لا يكون ــ بالضرورة ــ قادرا على إدراك كليات الحياة ونواميسها ، وما بينها من روابط . وقد لا يحمل فى رأسه تصورا متكاملا للكون ودور الإنسان فيه . وقد لا يصدر فى عطائه عن قناعة وانسجام بين نفسه وبين ما يحيط به من ظواهر .

أما من أوتى الحكمة ، فهو الذى يحرك عقله الواعى خلف دقائق الأمور ، فتتراكم ــ كالبناء ــ قناعاته التى يصدر عنها ، فما من ظاهرة إلا ويربطها

بأسبابها ، وما من حدث إلا ويَسعى خلف نتائجه ، وما من قضية إلا ويفسرها بموازينه ـ لا بموازين الذى كتبها ـ فيسبر غورها ويزيح قشورها سعيا إلى لبها .

ثم انظر كيف يغير الله ما بقوم إذا غيروا ما بأنفسهم . وكيف يحدث هذا التغيير عندما يرعى كل منهم ذلك الكيان المتفكر المتأمل فى داخله ، تماما كما ينمى بالعلم والمعرفة وكما ينمى جيسمه بالمران والتدريب فيقوده الفكر والتأمل والنظر فى كون الله إلى تعظيم ما من شأنه أن يعظم ، وإلى تصغير ما من شأنه أن يكون صغيرا .

ويولد عند نظره وتأمله إرادة تحرك السلوك فى اتجاه الفطرة السليمة ، ومن هنا يكون التغيير بدءا بالتأمل والنظر ، ومرورا بإعمال الفكر وتوليد الإرادة ، إلى أن يصل إلى السلوك الذى تتغير به مجريات الأمور فى هذه الحياة .

وحتى يصبح التأمل مألوفا عند الإنسان ، لابد أن يسعى إليه راغبا فيه حريصا عليه ، ولا يحدث ذلك ما لم يتذوق حلاوة الثمار .

وكم من قرار يتخذه الإنسان فى لحظة من لحظات تجرده وصدقه مع نفسه ، يترتب عليه تحول فى أمر من أمور دنياه أو أخراه ، فيسعد بقراره سعادة من ألقى بين يديه كنز ثمين ، فإيمانه بفعالية وجدوى هذا النظر ـ فى النفس والكون ـ يوما بعد يوم ـ هو ما ينمى عنده الرغبة والحرص ، حتى يصبح عاشقا للحظات الخلو إلى النفس والحديث معها ، ومحاورتها ، وردها إلى الفطرة التى فطر الله الناس عليها ، وعندئذ يغير الله ما به ، فقد بدأ فى تغيير ما بنفسه .

ويأتى العلم لينير الطريق ويفتح الأبواب ، فالعلم وحده لا يحرك القدمين ، ولكنه يسدد خطى السائر ، متى تفجرت إرادته عزما وإصرارا على المسير .

إن الزحام الذى يأخذ بخناق إنسان هذا العصر ، عدو لدود للتأمل ، وقد تكون البداية المنطقية فى مقاومة هذا العدو ، أو تجنبه أو التخلص كلما أتيحت لذلك فرصة ، وهذا أضعف الإيمان .

وإذا كان التأمل منهجا مرغوبا فى طريق البناء الفكرى ، فإن القراءة الناقدة للآخرين ، خطوة أخرى نحو هذا البناء .

فالنقد ما هو إلا عرض الفكر الآخر على الموازين التى يعتقد الناقد أنها الحق ، فإن وافقتها أبرزها وبين مواطن ذلك الإتقان فيها ، وإن خالفها عارضها وبين مواطن الخلاف ورده إلى أصوله .

فالناقد قاض ولكنه يحتكم إلى ما وصل إليه واقتنع به من قواعد وأصول . وكثيرا ما يتأثر الناقد بما بين يديه أكثر مما يؤثر فيه . وتلك ظاهرة صحية طالما كان الحق بغيته .

والحوار المخلص الساعى إلى الحقيقة خطوة ثالثة على طريق التنمية الفكرية ، ولو أمعنا النظر فى أسباب تخلفنا

« الحوارى » ـ رغم تقدم أسلافنا فى هذا المجال تقدما ملحوظا ـ لوجدنا أن الأمر مرتبطة بالتنشئة الأولى التى غرست فينا منذ الطفولة نموذج الرأى الواحد فى البيت والمدرسة . وأرضعتنا أحادية الفكر مع ما رضعناه من سلبيات التربية فى عالمنا الثالث .

فنحن عندما نحاول بناء كياننا الفكرى إنما نواجه رواسب تربوية راسخة نسعى إلى نزعها من داخل رؤوسنا والتطهر منها كما نغتسل من أدران البدن حتى يمكننا أن نقبل الرأى الأخر باحترام ونظر مجرد صادق .

فالمهمة هنا مزدوجة وعسيرة ، ولكنها ليست مستحيلة .

والانفتاح على الثقافات المعاصرة خطوة رابعة نحو البناء الفكرى : فالاطلاع على الأديان والمذاهب المتباينة ـ والمتضاربة أحيانا ـ يثرى الفكر ويبنى له حصنا ضد الغزو الموجه إليه لتجريده من مقوماته .

وأيا كانت درجة الانحراف فى فكر الآخرين ، وأيا كانت قوة حجتهم ، فإن القارىء المؤمن يعصمه إيمانه ، ويدفعه إلى البحث والتقصى إلى أن يعثر على ضالته فى دحض ما قد يعرض له من شبهات ، فيقوى بذلك إيمانه ويزداد رسوخا . وما من شبهة يثيرها أشد الناس عداوة لله إلا وقد أثيرت من قبل ، وتولى الرد عليها مئات العلماء فى تاريخنا القديم والحديث . فليس ثمة شىء مخيف فى ثقافات العالم المعاصر . بل أن التناقضات القائمة فيما بين أهل الفكر الوضعى أنفسهم كافية لإسقاط هيبتها .

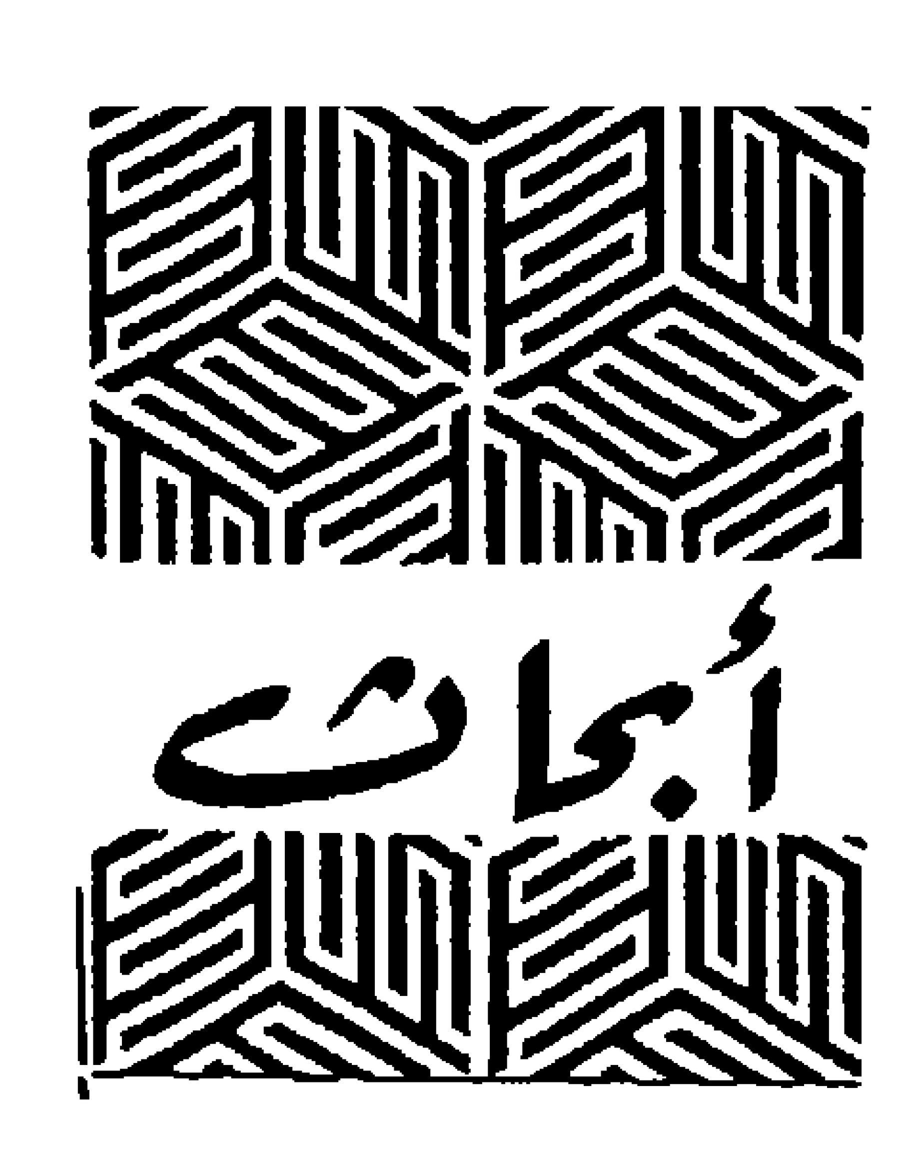
وقد مض عهد كان كتابنا فيه يتحدثون على استحياء ، ويعتذرون عن فكرهم الذى يعرضونه على الآخرين . ولكننا بدأنا ولله الحمد منذ عدة قرون نعتز بما نقدمه ، ونترجمه إلى لغات العالم ، ونناظر به فلاسفة العصر ، ونخترق به جدرانا كانت تدعى المناعة والصمود .

فاذا مااكتسب الفرد منا القدرة على التأمل فيما يقرأه ، وتمرس على النظر الناقد ، والتزم موضوعية الحوار ، وانفتح على فكر الآخرين ، فقد استجمع أهم عناصر البناء الفكرى ، لأن اكتساب القدرة على التأمل يوفر عمقا نفسيا للتلقى العقلى ، بينما يضمن النظر الناقد سلامة التوجه وإيجابياته ، ويقوم الحوار الموضوعى بدور الاختيار التقويمى للفكر المطروح ، أما الانفتاح فهو النافذة التى تطل على مختلف الروافد والقنوات .

أما اختيار المادة المقروءة ، وهى لبنات البناء ولحمته ، فذلك أمر آخر ، خاضت فيه الأقلام قديما وحديثا ، وقد تسنح فرصة مقبلة لنشارك فيه ببعض مايفيض به الخاطر .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

محي الدين عطية



إشكالية وقت الفراغ
ثقب في مشروعنا الحضاري

أ. جمال سلطان

تمهيد

الحديث عن المشروع الحضارى الإسلامى يأخذ مكانته الصحيحة فى مسار الصحوة الإسلامية ، وقد كان من المؤشرات الهامة على جدية الحديث عن المشروع الحضارى ، وعمق التصور الإسلامى لخطورته ، وقيمته لمستقبل الأمة ، أن برزت فى السنوات الأخيرة بعض المجهودات الإسلامية الجماعية التى تتحرك وفق قاعدة مؤسسية معقولة ، تجاهد للحفاظ على المكتسبات الاجتماعية التى أفرزتها ظاهرة الصحوة الإسلامية ، وتعمل على تدعيم التواجد الإسلامى فى مستويات الإدراك الفكرى والاجتماعى العالية فى ديار الإسلام .

والأمر الهام فى هذه الظاهرة الفكرية الإسلامية أننا أصبحنا نمتلك تراثاً نتاجاً فكرياً حديثاً معقولاً ، فى معظم مباحث العلوم الاجتماعية إضافة إلى الجهد الفقهى التشريعى المستأنف ، بما يبشر باقتراب أكثر من إمكانية صياغة مشروعنا الحضارى الإسلامى المأمول ، صياغة جادة وجديدة ، تضمن التواصل مع جذور الأمة وأصولها ، وتضمن ـ بالمقابل ـ ديناميةالتحرك المستقبلى الراشد والسابق للأمة فى « ماراثون » التقنية المادية والاجتماعية ، الذى تشهده البشرية بصورة لم تحدث لها من قبل ، ولا مرّت بخاطرها .

ولقد كانت النقطة الأكثر إثارة وأهمية فى الجدل الإسلامى الدائر حول « المشروع الحضارى » هى نقطة البدء ، أعنى « توصيف مفهوم أزمة الأمة الإسلامية المعاصرة » ، وهو أمر طبيعى لأى جهد عقلى جاد ، يبحث عن طريق للخلاص ، ولكن ؛ رغم التراث الجيد والمعقول : سعة وعمقاً ، فى تناول هذه النقطة والتركيز عليها ، إلا أنه يؤخذ عليه

غياب التكامل فى الجهد الناقد ، أو الفاحص ، أو المتأمل فى أزمة الأمة ، إلى الدرجة التى تحتمل منا القول ، بأن النظرات الإسلامية الجديدة إلى « أزمة الأمة » كانت تنزع إلى « الأحادية » فى أبعاد الرؤية وزوايا النظر إلى الموضوع .

لقد ركزت بعض الجهود الفكرية على إثارة موضوع « العقيدة » ، وضعفها فى الشخصية الإسلامية الحديثة ، والخلل فى أفهام كثير من العامة تجاهها ، وأضاف بعض أنصار هذه الزاوية مسألة التشويش الذى أحدثته انحرافات بعض التيارات الصوفية ، طوال القرون الأربعة أو الخمسة الماضية ، ورأت ــ من ثم ــ أن الحلّ يَكْمُن فى مواجهة ونقد هذا الانحراف العقائدى(١) .

بينما اتجهت أبحاث ومجهودات أخرى إلى عكس هذه الرؤية لأزمة الأمة ، طارحة تصوراً جديداً للأزمة ، يتمثل فى « ضعف الإرادة » ، وغياب « الفاعلية » عن النشاط الإسلامى العام ، ومن ثم ؛ يصبح الجهد الإسلامى المطلوب ، ليس فى تعليم المسلمين عقيدة ، هم يحملونها ابتداءً ، وإنما المشكلة هى : كيف أردّ إلى هذه العقيدة فاعليتها الاجتماعية ؟!(٢)

وثمة مجهودات أخرى ترى أن أزمة الأمة تتمثل فى « جروحها الفكرية » ، وترى أن الخلل الأساسى يتمثل فى الجمود الذى أصاب النشاط العقلى الإسلامى حين توقف عن العطاء المتجدد ، ثم حين اقتلعت أبوابه ونوافذه ليصبح فى مهب الريح الفكرى والثقافى الغربى الذى أصبح يشكّل الكثير من مفاهيمنا ويصوغ تصوراتنا وقيمنا ، ومن ثم ؛ يرى أصحاب هذا الاتجاه « أن الأزمة الفكرية تصلح تفسيراً مقنعاً لكل مانلحظه من اضطراب ثقافى وفقدان للهوية ، واختلال فى المفاهيم ، وازدواجية فى التعليم ، وتشوش فى الأهداف ، وعجز فى الأنظمة والمؤسسات ، وشلل عن استعمال الإمكانات ، وتنظيم الوسائل والاستفادة بها »(٣) .

أيضا هناك فريق من الإسلاميين يرى أن الأزمة تعود ، فى أساسها إلى الخلل فى منظومتنا السياسية ؛ مما ولّد ظاهرة الاستبداد السياسى من جانب ذوى الحكم والسلطان ، وروح القهر والاستضعاف ، ومن ثم ؛ السلبية واللامبالاة من عامة الأمة ، الأمر الذى انعكس ضعفا وهشاشة فى مختلف فعاليات الأمة الأخرى . ويرى هذا الفريق ــ بالتالى ــ أن الحل يكمن فى إصلاح منظومتنا السياسية ، بضبط الحاكمية وفق كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ من جهة ، وإزالة الاستبداد السياسى الذى يشلّ فاعلية الإرادة الإسلامية العامة ، ويحبط روح المشاركة فى وجدان أبناء الأمة(٤) .

وبالإضافة لما سبق من اجتهادات نافذة ، ومحاولات جادة لتحليل أزمة الأمة ، نشير إلى وجود آراء أخرى يعتريها

الشذوذ والتطرف ، مما أصابها بالتقوقع والانغلاق بحيث لم يعد لها أى صدى على صعيد القاعدة الفكرية الإسلامية العامة فى الأمة ، كتلك التى ترى الأزمة فى إنتكاسة الحركة العلمانية ، أو التى ترى الأزمة فى تردد المسلمين أمام الإفادة من روح الحضارة الأوروبية الجديدة ، وأفكارها ومنظوماتها السياسية ، والاقتصادية والاجتماعية ، أو التى ترى أن الأزمة تتمثل فى سقوط النموذج أو الخيار « الاشتراكى » فى المجتمع الإسلامى[٥] .

ذلكم التجاذب بين المجهودات الفكرية الإسلامية لتوصيف الأزمة ، بقدر ماأفاد فى تركيز نقاط الضوء على أجزاء محددة من رقعة الأزمة بدرجة عالية ، مما أتاح وضوح الرؤية فيها ، بقدر ماأثر ـ سلبياً ـ على الجهد البنائى التالى لتوصيف الأزمة ، حيث صعب على المبادرات الجديدة لصياغة المشروع الحضارى الإسلامى أن تملك التكاملية فى العمل ، أو الشمولية فى الحل ، وأتاحت هذه الظاهرة الفرصة لظهور « ثقوب فى مشروعنا الحضارى الجديد » ، غاب عن الجهد الفكرى الإسلامى إدراكها أو إعطائها قدرها من التحليل والتوصيف والتقويم .

هذه تقدمة ، نوطىء بها لحديثنا عن « إشكالية وقت الفراغ » ، لبيان دلالتها العامة على وجود « ثقوب » فى مشروعنا الحضارى ، نأمل أن يسرع الجهد البنائى الجديد برتقها ، ونحن مازلنا فى « مسودات المشروع » ، حتى تخرج الصياغة النهائية له ، فى أكمل صورة يستطيعها جهد بشرى .

(١)

لم يعد من قبيل الطرافة ، أو من قبيل المبالغات الفكرية البعيدة ، ذلك التوصيف الجديد للحضارة المعاصرة ، بأنها « حضارة وقت الفراغ » ! ، فإذا نظرنا إلى أن نصف الفعالية الإنسانية فى المجتمع المعاصر تقوم ـ أساسا ـ على وجود « وقت الفراغ » حيث يتسع نطاق النشاط الخدمى بصورة عظيمة ، إضافة إلى أن النصف الآخر « الإنتاجى » يعتمد فى حركيته الاجتماعية على فرضية وجود « وقت الفراغ » ، لأن النشاط الإنتاجى يصاب ـ حتماً ـ بالشلل والانكماش ، إذا لم تواكبه حركة استهلاك نشيطة ، وهو الأمر الذى يعتمد بالدرجة الأهم على وجود « وقت الفراغ » ، الذى يسمح للجمهور بالتسوق والشراء ونحوه ، إذا نظرنا إلى هذا الجانب وحسب ، قد نوافق أو يكون مقبولاً لدينا تصور وصف الحضارة الحديثة بأنها « حضارة وقت الفراغ »[٦] .

وإذا كان التعاطى مع هذا الوقت الحيوى الهام فى المجتمع الأوربى والصناعى المتقدم ، أصبح يتم بطريقة آلية ، استقرت فيها المواضعات الاجتماعية ، أو قوانين حركتها بدرجة معقولة ، تضمن استمرارية الحركة الاجتماعية متوازنة ، من غير خطورة كبيرة يشكلها هذا « الفراغ »

حتى لو اضطروا إلى استهلاكه فى العبث ، ومالا فائدة منه .

إلا أننا ـ نحن المسلمين ـ يسبب لنا هذا الجانب فزعاً كبيراً ، وخطورة حقيقية ، بالنظر إلى عدم استقرار المواضعات الاجتماعية ، وقوانين حركتها ، ولا يزال الصراع دائراً بين أنماط التأصيل وأنماط التغريب وأيضاً ، بالنظر إلى أن الأمة لم تحقق قاعدة إنتاجية صناعية وزراعية ، تقنية وفنية ، إدارية ومؤسسية ، تمنحها خصائص المجتمع الصناعى المتقدم ، وإنما عامة ديار الإسلام اليوم ، تصنف ضمن مايسمى « بالعالم الثالث » ، أى : المتخلّف ، وبالتالى يصبح إهدار فرص التعامل الإيجابى مع هذه الظاهرة الحضارية الجديدة والكبيرة « وقت الفراغ » باتساعه الخطير ، الذى أفرزته ، وتعزز من وجوده ، وتوسع من حدوده كل يوم ، الحضارة المعاصرة ، يصبح خطراً كبيراً وعبئاً على حركة المجتمع ، ومنفذاً لإهدار الكثير من المجهودات البنائية لنهضة الأمة ، مهما كانت جدية مشروعها الحضارى الذى تبنى نفسها على أساسه ، بل إن غياب الضبط والتحليل والترشيد للظاهرة الحضارية الجديدة « وقت الفراغ » يمثل دليلاً على وجود « خرق » فى المشروع الحضارى ، تؤتى الأمة من قبله .

هذا من جهة التصور العام ، بالإضافة إلى المخاطر العديدة التى تهدد الأمة من خلال هذا « الثقب » وسوف نعرض لها بعد حين ، بإذن الله .

لقد تحولت « إشكالية وقت الفراغ » فى مدركات العقل الإنسانى الحديث إلى علم اجتماع قائم بذاته ، هو « علم اجتماع وقت الفراغ » أو « سوسيولوجيا وقت الفراغ » ، يتناول بالعرض والتحليل والمتابعة الميدانية والبرمجة الوظيفية ، كافة متعلقات موضوع « وقت الفراغ » كفرع « علمى » .

بل إن علم الإنسان « الانثربولوجيا » قد تقاطع هو الآخر ، مع علم الاجتماع فى هذه الإشكالية ، حيث ظهرت أبحاث تتناول نشأة للظاهرة الحضارية الجديدة « وقت الفراغ » وتطورها منذ الإنسان القديم ـ ماقبل التاريخ ـ إلى أن تشكّلت بهذا الحجم الذى تشهده الحضارة المعاصرة[٧] .

هل من حق الباحث المسلم المعاصر ، أن يشتكى قلة الزاد ، فى محاولته دراسة هذه الظاهرة أو تحديد موضعها من مشروعنا الحضارى المأمول ، ومن ضعف ـ بل غياب ـ المراجع الإسلامية الجديدة التى تتعامل بجدية وعمق ، مع هذه « الإشكالية » ، إلى الحد الذى يدفعه للترحال مع قرون الإسلام المبكرة ، بحثاً عن مجهود إسلامى يعين على فهم ومعالجة تلكم الظاهرة ، وصولاً إلى ينابيع الإسلام ـ القرآن والسنة ـ لمحاولة التأمل فى الإشارات القرآنية والتوجيهات النبوية التى تعين على تفهم جوانب المسألة[٨] .

وهل من حق هذا الباحث ـ أخيراً ـ أن يدعى بأن غياب بحث

« إشكالية وقت الفراغ » .عن العقل الإسلامى المعاصر ، تمثل « ثقباً » حقيقياً فى مشروعنا الحضارى الجديد ؟!

(٢)

ثمة مثل إنجليزى شائع يقول : « العربة الفارغة أكثر جلبة للضوضاء » ، والأمثلة الشعبية ــ كما هو معروف ــ تمثل اختزالات فطرية بسيطة ، لمعانى اجتماعية كبيرة ، ثبتت صحتها ببرهان التجربة التاريخية الطويلة .

والتأمل الفاحص فى البناء النفسى للإنسان ، أى إنسان لن يعييه ملاحظة أن أكثر الأوقات ضياعاً وتوتراً وخطورة فى حياته ، هى تلك التى يشعر فيها بالفراغ ، دون قدرة على توظيفه ، أو استثماره أو ترشيده ، إنه يكون أكثر إستعداداً للانحراف ، وأكثر توتراً وقابلية للإثارة[٩] .

وما يصدق على الفرد يصدق على البناء النفسى للمجتمع ، حينما تتسع رقعة « الفراغ » فيه ، دون تخطيط راشد ، يضمن السيطرة على فعالياته المتنوعة فى هذا « الفراغ » بما يضمن عدم تصادمها أو انفلاتها ، أو توجهها وجهة عدوانية ، وبالتالى ؛ تصبح السيطرة على « وقت الفراغ » شرطاً أساسياً لتحقيق السلام الاجتماعى للأمة ، وضمان سلامة شبكة علاقاتها الاجتماعية .

وعلى جانب آخر ؛ فإن السيطرة على « إشكالية وقت الفراغ » ، تمثل شرطاً ضرورياً لسد منافذ الغزو الثقافى والقيمى الأجنبى للأمة ، لأن طبائع النفس تميل بها إلى كل جديد وطريف ، وكلما مالت النفس إلى الاسترخاء أو « الخواء » كانت أكثر انجذاباً إلى هذا « الذى يبدو طريفا وبديعا فى ظاهره » ، ووقت الفراغ هذا أكثر الأوقات ملاءمة لتحقيق الاسترخاء الفكرى ، أو هشاشة الضبط القيمى ، وبالتالى ؛ فهو أنسب الأوقات لنفاذ الطرائف والبدائع إلى النفس ، وهنا تكمن خطورته ، إذا ماتركت هذه النفوس والعقول الخاوية المسترخية ، أمام طوفان الطرائف والبدائع الوافدة بإلحاح من المجتمع الغربى ، فى مجالات الثقافة ، والفن ، والأخلاق ، والأزياء ، والآداب وغيرها ، وعبر وسائل بالغة الجاذبية ، عبر الصحيفة ، أو المجلة الأنيقة ، أو عبر الإذاعة والتلفزيون بمستواهما الفنى الرفيع ، وعبر السينما ، وعبر أجهزة الفيديو ، وعبر شبكات الإعلان والدعاية التى تحاصر الإنسان أينما ذهب .

فإذا لم يكن لدى الأمة ، ومشروعها الحضارى ، بديلا حاداً ومتفوقا يمتلك الجاذبية الفنية العالية ، ويتحرك على تقنيات فنية رفيعة المستوى ، أو إذا لم يكن بمقدور المشروع الحضارى أن يحقق موازنة جديدة بين النشاط العملى والنشاط الترفيهى ، أو لم يكن بمقدوره إعادة صياغة المدركات العامة للأمة ، بما يحقق وعياً

جديداً لمفهوم الوقت ، وتقسيمه وقيمته ودوره ، أو تباين ذلك كله بين الأمم ، حسب متطلباتها الإنسانية ، وحسب مناهجها الفكرية العقائدية « الأيديولوجية » ، وحسب مكانتها الحضارية ، وحسب تحدياتها التاريخية والمستقبلية ، أى أنه - بوجه عام - إذا لم يكن لدى المشروع الحضارى خططه وبرامجه للسيطرة على « وقت الفراغ » ، فسيكون ذلك بمثابة تأشيرة دخول مفتوحة ، للتيارات الثقافية والقيمية والأخلاقية والأجنبية ، لكى تنفذ إلى صميم الأمة من خلال ثقب . « وقت الفراغ » .

أيضاً ، السيطرة على إشكالية وقت الفراغ ، تتيح للأمة القدرة على سد منافذ الانحراف السلوكى ، لأننا إذا قلنا بأن وقت الفراغ ، هو أكثر الأوقات ملاءمة لمشاعر الأريحية والميل إلى المتعة ، وهشاشة الضبط القيمى فى النفوس ، فإن هذا الأمر من شأنه أن يسبب هاجساً مقلقاً على الصعيد الذاتى الداخلى للأمة ، لأن تعبير « وقت الفراغ » ليس مفهوماً مطلقاً ، وإنما هو نسبى ، بالقياس إلى أوقات العمل المنتج ، ولكن ؛ فى حقيقة الحال ، لا يوجد وقت فراغ مطلق ، ومن ثم ؛ فإذا لم يملأ وقت الفراغ هذا ، وفق تخطيط حضارى - راشد وجذاب - ، فإنه سيملأ - حتماً - بطرق عبثية وعفوية عديدة ، بعضها ينبت تلقائياً ، وبعضها يكون بتوجيهات خبيثة .

وفى هذه السبيل يمكننا القول ؛ بأن ظاهرة « المخدرات » واستفحالها فى مجتمع إسلامى - مازال الضمير العام فيه يحمل قيم الحلال والحرام فى الإسلام - تمثل إحدى منافذ الخرق والثلم فى المجتمع ، ناتجة عن غياب السيطرة الرشيدة على مشكلات وقت الفراغ ، ومما يدلل على هذه الحقيقة ، أن ظاهرة انتشار المخدرات فى « مصر » فى حقبة السبعينيات ، كانت بارزة فى القطاع الحرفى ، الذى شهد طفرة مالية كبيرة ، حققت له إمكانية أوسع للتمتع بوقت الفراغ ، لم يقابلها تخطيط جيد ، يضمن السيطرة على نوازع « العامل الحرفى » فى وقت الفراغ ، ونفس الشيء يقال عن انتشار وباء « الهيروين » فى الثمانينيات حيث برز انتشاره فى أوساط الشرائح الاجتماعية المصرية ، التى تحصلت على درجة عالية من اليسار الثروى ، حققت مساحة أوسع من « وقت الفراغ » وإمكانية أكبر للتمتع فيه ، لم يقابلها تخطيط اجتماعى يضمن السيطرة الرشيدة على هذه الوفرة الجديدة أو « الطفرة » فى وقت الفراغ لدى تلكم الشرائح .

وكلامنا هنا لا نعنى منه حصر أسباب هذا الانحراف السلوكى فى « وقت الفراغ » ، فلا شك أن ثمة مؤثرات أخرى تربوية وقيمية ونفسية ، إلا أننا نزعم أن وقت الفراغ كان الثقب الذى نفذت من خلاله كثير من المظاهر الانحرافية فى المجتمع ، بحيث لو أمكننا السيطرة عليه لأمكننا - بالضرورة - تحجيم أو سد أخطر

منافذ الانحراف السلوكى فى المجتمع .

أيضاً ؛ السيطرة على « وقت الفراغ » تضمن للأمة اتقاء هدر طاقات أبنائها الفاعلة ، ومن المفارقات الغريبة هنا ، أنه بينما تتسرب فى مفاهيم الكثير من أبناء الأمة الآن أن « وقت الفراغ » هو من « البطالة » ، فإن كافة التعريفات الغربية لوقت الفراغ ـ والتى سوف نعرض لها بعد حين ـ تتناوله كقيمة اجتماعية إيجابية ، بل إن الباحث الأمريكى « فرانك جوبو » يعتبره شرط التقدم ونتيجتة فى آن[10] .

والتصور الحالى لكثير من أبناء الأمة لوقت الفراغ ، على أنه نوع من « البطالة » هو ترجمة عفوية للشعور بعبثية النشاط الاجتماعى فيه ، وغياب أى تخطيط أو ترشيد حضارى له ، يتيح لهم الشعور بقيمته الإيجابية .

إن وقت الفراغ ، فى تاريخ التقدم الإنسانى ، كان يمثل المظلة النفسية الاجتماعية الوادعة ، التى تتيح للفكر الإنسانى قدرة أوسع وأعمق ، على ابتكار الجديد ، وتطوير ماهو كائن ، وتحسين ماهو موجود ، والبحث عن صورة أفضل للحياة[11] .

وغياب التخطيط والسيطرة على مشكلات « وقت الفراغ » ـ حتى إذا اتقينا الاختراق الخارجى أو الانحراف السلوكى الداخلى ـ فإنه يتسبب فى إهدار طاقات الأمة الفاعلة ، وحرمانها من نعمة التأمل والتفكر ، والبحث عن صورة أكثر إشراقاً للمستقبل المأمول .

هذا ؛ بالإضافة إلى ضرورة وعينا ، بأن الكثير من تقنيات شغل وقت الفراغ اليوم ، أصبحت تعمل ـ قصداً أو بدون قصد ـ على ترسيخ القيم السلبية فى الإنسان ، لأنها تعتمد على فرض التلقى ، وليس على المشاركة الإيجابية ، فالمشاهد لايشارك ـ فى وقت فراغه ـ أمام « التليفزيون » وإنما هو يتلقى فقط ، وباعتياد هذا الموقف تترسخ فيه قيم « السلبية » فى وقت الفراغ ، إن لم تتسرب إلى نشاطه العام ، إضافة إلى تأثير هذا الموقف فى تسطيح مستوى الإدراك والوعى الإنسانى ، حيث الفكرة والمشكلة والحل ، والحركة والفعل والنتيجة ، معروضة أمام المشاهد فى يسر تام ، ودون بذل أى جهد منه ، اللهم إلا الصبر على المتابعة ، مما ينتهى به إلى الكساح الفكرى ، إن صح التعبير .

وأخيراً ؛ فإن السيطرة الرشيدة على « وقت الفراغ » تتيح للأمة ضمان تجدد حيوية الفعل الإنسانى ، وتنشيط طاقاتها ، وبالمقابل ؛ فغياب هذه السيطرة تفوت تلكم القيمة الهامة لوقت الفراغ ، مما يؤدى إلى استمرارية الإجهاد الذهنى والعصبى والعضلى لفعلها الإنسانى العام ، الأمر الذى ينعكس سلبياً على إنتاجيتها فكرياً وفنياً ومادياً[12] .

وفى هذا السياق ، نشير إلى خطر جديد وخفى ، يتمثل فى أن الكثير من تقنيات

وآليات شغل « وقت الفراغ » اليوم ، لم تعد تملك مجرد مَلْءِ الفراغ ؛ بل صناعة الفراغ كذلك ، مما ينتهى ـ عادة ـ بإثارة الإرتباك فى توازنات الحركة الاجتماعية للأمة ، ويرهق مجهودات البحث والتخطيط لتقدم المجتمع .

هذه مجالات متنوعة ، نعتبرها أمثلة ليست للحصر ، على خطورة غيبة ضبط ودراسة ، أو تخطيط وترشيد ، وقت الفراغ ، وآثاره السلبية على الجهود الفكرية المستهدفة صياغة مشروع حضارى لإعادة البناء .

(٣)

مفاهيم وقت الفراغ لا تختلف عن غيرها من « المفاهيم » ، فى كونها منتوجات فكرية/ نفسية ، تنتمى إلى موطن ، وتصوغها هوية حضارية ، وتتصل روافدها « بأيديولوجية » عامة توجه دلالاتها وإيحاءاتها ، ورغم وضع كثير من هذه « المفاهيم » من خلال مناهج علمية حديثة ، إلا أنها تبقى ـ رغم ذلك ـ منتوجات ذات هوية ، وهو الأمر الذى يتضح لنا من تأمل المفاهيم الأوربية لوقت الفراغ ، وهى التى توجّه معظم النشاط البحثى الحديث فى علم اجتماع وقت الفراغ .

ومن ثم ؛ فقد آثرنا أن نفصل بين المفهوم الأوربى لوقت الفراغ ، والتصور الإسلامى للإشكالية ، بحيث نفرد كلا المفهومين بحديث مستقل .

يعرّف « ماكس كابلان » وقت الفراغ بقوله : « إن وقت الفراغ فى أفضل معانيه ، هو ما يسمح للفرد بتجديد الذات ، والتعرف عليها ، والوصول بها إلى الكمال »[١٣] .

ويعبّر عنه « روزن هوير » بأنه « فاعلية تتجلى فيها كل طاقات الفرد الخلاقة »[١٤] .

ومن الواضح أن كلا التعريفين ، يميلان إلى البلاغة الاصطلاحية ، أكثر من اتجاههما نحو الضبط العلمى ، وإن كان تعريف « كابلن » يضع أيدينا على أبعاد المفهوم « الوظيفى » لوقت الفراغ . وقد حاول الباحث الفرنسى « جان دوما سيدو » أن يضع تعريفاً شاملاً لوقت الفراغ من خلال تحديده لطبيعة النشاط الذى يمارس خلاله ، فجعله متصفاً بصفات أربعة .

١ ـ اتصافه بالطابع التحررى ، أى التحرر من بعض الواجبات ، وحرية اختيار بعض النشاطات .

٢ ـ انتفاء صفة النفعية عنه ، فوقت الفراغ ليس مكرساً لخدمة أية غاية مادية أو اجتماعية ، فهو يتصف ـ إذن ـ بالطابع المجانى .

٣ ـ اتصافه بطابع الامتاع ، فنشاط وقت الفراغ يرتبط دائما بالبحث عن السرور والمرح .

٤ ـ اتصافه بالطابع الشخصى ، إذ إن ظاهرة وقت الفراغ ترتبط مباشرة بالدفاع

عن كمال الكائن الإنسانى ، فهى تسمح للفرد بالتحرر من الضجر اليومى لتحقيق الإنسان الكامل(١٥) .

ويلاحظ هنا ؛ أن هذا التعريف الشامل، يرتكز على قاعدة قيمية أوربية واضحة ، فمن حيث اتصاف نشاط « وقت الفراغ » بالطابع التحررى ، فذلك صدور عن تصور تجزيىء الفعل الإنسانى بين الذات والمجتمع ، بافتراض غيبة القطب الأعلى المهيمن على كليهما ، والمنسق لفعالياتهما ، وبالتالى فوقت العمل هو الحق اللازم للإنسان نحو المجتمع ، وبانتهائه يسقط أى حق آخر ، بل ينعدم .

أما انتفاء صفة النفعية عنه ، فهو بناء على ماسبق ، من تجزيىء للفعل الإنسانى بغياب القطب الذى ينصاع له الضمير كما ينصاع له النظام الاجتماعى ، ونضيف هنا ؛ بأن تصور انتفاء « النفع » عن وقت الفراغ ــ كمردود يعود لصاحبه ــ هو إهدار لتصور عالم آخر غير الذى نعيش فيه ، أى أن ذلك التوصيف هو بمثابة أحد الوجوه التطبيقية لمبدأ :

« ما هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر »(١٦) .

أما اتصافه بطابع الامتاع والطابع الشخصى ،فهو صدور عن غيبة تصور غرض الرسالة الإنسانيـــة ذاتها ، بالإضافة إلى ماسبق من تجزيىء متناقض للفعل الإنسانى ، باعتبار نشاط « وقت العمل » يخلو من أية قيمة أو متعة أو كمال أو رسالة ، إلا فى نطاق تحقيق عائد مادى على العامل ، وإنتاجية عامة للمجتمع .

وقد تعرضت « دائرة معارف العلوم الاجتماعية الأمريكية » لمفهوم وقت الفراغ ، فعرفته بأنه : « الوقت الذى يتحرر فيه الفرد من المهام الملزم بأدائها بصورة مباشرة أو غير مباشرة ، نظير أجر معين ، وهذا يعنى أن وقت الفراغ هو الوقت الزائد عن حاجة العمل الذى يقوم به الفرد لغرض كسب العيش »(١٧) .

ويتضح من هذا التعريف أن « الفصام » فى تصور الفعل الإنسانى العام ، يهيمن على التعريف ، فالوقت الذى يوصف بأنه « وقت عمل » هو مايتقاضى عليه الإنسان أجراً ، وما يكون ملزماً بأدائه ، والإلزام هنا ليس ضميرياً ، وإنما موضوعياً/ قانونياً ، وهذا يعنى أمرين ، الأول : أن وقت الفراغ لايتقاضى عليه الإنسان أجراً مطلقاً ، وهذا يعيدنا إلى التصور « الدهرى » الذى يصوغ المفردات القيمية للمجتمع الغربى ، والثانى : أن وقت الفراغ ، غير ملزم فيه الفرد بشىء ، أى أنه يملك هذا الوقت ملكية حقيقية ، وهذا مناقض ــ بالضرورة ــ للتصور الإسلامى الذى يجعل الوقت كله ــ العمر ــ ملكاً لله ، والإنسان مستخلف فيه ، كما سيأتى بيانه .

وقد تأثر كثير من الباحثين العرب « المسلمين » ، بهذه المفاهيم الغربية لوقت الفراغ ، حتى إن أحدهم أراد أن يختصر

تصوره لمفهوم « وقت الفراغ » فوصفه بأنه « هو الوقت الذى يفعل الإنسان فيه مايشاء ! »[١٨] .

ولا تختلف التعريفات « الماركسية » كثيراً عن التعريفات الغربية ، اللهم إلا فى حدة التعبير المادى واصطلاحاته ، وفى هذا الصدد يعرّف الباحث الألمانى « روبلتز » وقت الفراغ بأنه « الوقت الذى يتبقى بعد طرح ساعات العمل الإجبارى أو الدراسة الإجبارية للفرد ، ووقت النوم ليلاً ، والوقت الضرورى لأداء الواجبات اليومية الضرورية »[١٩]

ومن الواضح أن كافة هذه المفاهيم ـ الغربية والشرقية سواء ـ لاتصلح بحال لكى نبنى عليها تصوراً إسلامياً لإشكالية وقت الفراغ ، بل يصبح من الخطورة بمكان اعتماد هذه المفاهيم ، من حيث يمثل تحديد مفهوم القاعدة الأساسى ، التى تحكم وتوجه عملية ترشيد النشاط المرغوب فى ذلك الاتجاه ، ويبقى على الباحث المسلم أن ينقب فى أصوله العقائدية والحضارية عن مفهوم جديد ، أو تصور جديد للقضية برمتها .

٤

يمكننا القول ؛ بأن اصطلاح « وقت الفراغ » بدلالاته ومفاهيمه المعاصرة ، هو اصطلاح غير إسلامى جملة وتفصيلا ، واللغة العربية ـ لغة القرآن ـ لاتعرف مركّب هذا الاصطلاح ، بدلالاته وإيحاءاته المعهودة فى الذهن المعاصر .

فالفراغ فى اللغة ، من مادة « فرغ » بمعنى « خلا » ، وفيها « تفرّغ » بمعنى « خلا من الشغل »[٢٠] .

« والفيروزآبادى » يضع « الفراغ » فى مقابل « الشغل » ويفسر أحدهما بضد الآخر[٢١] ، والشغل غير العمل ، وهو كل مايلهى فى حياة الإنسان فكرياً/ نفسياً ، عن مقصد عبادة الله وفعل الخير ، وقد جاء فى التنزيل العزيز .

﴿ سيقول لك المخلفون من الأعراب شغلتنا أموالنا وأهلونا فاستغفر لنا ﴾[٢٢]

وقد جاء فى الحديث النبوى الكريم :

« بادروا بالأعمال الصالحة قبل أن تشغلوا »[٢٣]

أى قبل أن تلهيكم هموم الحياة ومشكلاتها عن إخلاص العبادة وقصد الخير .

ومن ثم ؛ كان « الفراغ » يعنى إسلامياً ـ سلامة القلب والنفس والفكر من كل مايلهى عن الخير والعبادة ، وفى هذ المعنى جاء الحديث الشريف :

« نعمتان ـ مغبون فيهما كثير من الناس : الصحة والفراغ »[٢٤]

فالصحة سلامة البدن ، والفراغ سلامة النفس والفكر ، وواضح أن « الفراغ » فى الحديث يمتنع تأويله بمعنى « اللا عمل » وإنما معناه البسيط « راحة البال » ، وهى أمر عام قد يوجد فى أوقات العمل المادى أو العمل العبادى[٢٥] .

واصطلاح « العمل » فى الإسلام يحمل من المعانى والإيحاءات مايجعله مميزاً تماماً عن المفهوم الغربى المنتشر اليوم فى ديار الإسلام ، إذ العمل فى الإسلام هو كل جهد يحمل معنى « العبادة » وكل « جهد » لا يحمل معنى العبادة وقصدها ، فهو « لهو » و « شغل » و « باطل » فى نظر الإسلام ، ولا يصح تسميته عملاً إلا تجاوزاً مع بيان أنه فاسد .

وقد جاء فى الحديث :

« إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث : صدقة جارية ، وعلم ينتفع به ، وولد صالح يدعو له »[٢٦]

وفى الحديث أيضا : « كل عمل ابن آدم له ، إلا الصوم فإنه لى وأنا أجزى به »[٢٧] وقد مرّ بك الحديث « بادروا بالأعمال الصالحة قبل أن تشغلوا »

والملاحظة الأولية للمتتبع لآى القرآن الكريم ، وحديث النبى ﷺ ، أنه لا توجد أية إشارة أو إيماءة إلى وجود وقت مستقطع من حياة المسلم يمكن وصفه بتعبير « وقت الفراغ » كمصطلح يعبر عن المفهوم المعاصر .

ومن هذا المنطلق نطرح سؤالنا المبدئى : هل يمكن وجود وقت فراغ فى حياة المسلم ؟

ونحن نجيب على الفور : لا ، وذلك ، استناداً إلى القاعدة التصورية الإسلامية العامة ، التى تشكل الإطار الموضح ، والمرجع الحكم ، لمختلف المفاهيم فى حياة المسلم .

والتصور الإسلامى ، ينطلق من معنى أن « الزمن » ، ليس ملك الإنسان ، وإنما هو خلق الله وملكه :

﴿ الله خالق كل شىء ، وهو على كل شىء وكيل ﴾[٢٨]

﴿ وهو الذى أحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ، إن الإنسان لكفور ﴾[٢٩]

﴿ الله يتوفى الأنفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها ، فيمسك التى قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى ﴾[٣٠]

فالإنسان وعمره ، خلق من خلق الله ، ومستخلــــف فى هذه الأرض ، ومستخلف ــ أيضاً ــ فى « الزمن »/ العمر ، ومن ثم ؛ فهو مطالب بطاعة الله الخالق للأرض وللزمان وللإنسان ، وعبادته وفق ما أمر وهدى ، وهذه هى الرسالة التى من أجلها خلق ، ومن ثم ؛ فقد حرّم الإسلام تحريماً قاطعاً أن يهلك الإنسان وقته/ عمره ، بأية صورة كانت ، ولأى سبب كان ، ويذكر ــ فى هذا السياق ــ أن « الانتحار » جريمة منكرة فى عرف الإسلام[٣١] ، يعاقب عليها مقترفها بأشد العقاب ، رغم أنه لم يقتل سوى (عمره/ وقته) ، والذى هو ــ وفق المفهوم الوضعى اللادينى ــ ملكه الخاص ، إلا أن الإسلام ، وفق قاعدته التصورية العامة ــ لايعتبر الإنسان مالكاً للوقت ملكية حقيقية ، وإنما هو مستخلف فيه أو

مستأمن عليه .

وفى هذا السياق أيضاً ، نهى الله تعالى عن سب « الدهر » ، « الزمن » ، فقد جاء فى الحديث القدسى : « لا تسبوا الدهر فإنى أنا الدهر »[٣٢]

أى أنه ـ سبحانه ـ واضع سننه ومجريها[٣٣] .

وحق الخلافة فى الأرض ، وهى رسالة الإنسان ، تحتويها الآية الكريمة على سبيل الحصر : ﴿ **وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون** ﴾[٣٤]

أى أن الإنسان مطالب باستفراغ الوقت كله فى عبادة الله ، وهذا يعنى أن العبادة اصطلاح شمولى ، يتسرب فى كل نشاطات الإنسان ، ويعيش معه فى كل أوقاته ، ولا يصح ـ وفق هذا المفهوم ـ تصور وجود وقت مستقطع يفرغ فيه الإنسان من العبادة ، بوصفها التكليف الجامع لمختلف نشاطاته الحياتية ، ويصبح ـ من ثم ـ : العمل والفكر ، والسكون والحركة ، والجد والمرح ، والقتال واللهو ، والأكل والشرب ، والنوم والعلم ، وكافة نشاطات الإنسان عبارة عن تنويعات على وتر واحد ، هو العبادة ، ويصبح الاختلاف بين نشاط وآخر ، لا يكمن فى « جوهر » وإنما يتجلى فى « مظهر » ولا يتناقض فى « الحقيقة » وإنما يتباين فى « الهيئة » .

قال تعالى : ﴿ **أيحسب الإنسان أن يترك سدى** ﴾[٣٥]

والسدى هو الهمل ، لا يؤمر ولا ينهى[٣٦]

وهذا يعطينا قاعدة إسلامية هامة ، وتلك أن الإنسان لا يمكن أن يعيش « وقتاً » بدون تكليف « سدى » ، وبالتالى ؛ فهو فى كل حال من أحواله المعيشية « مأمور .ومنهى » أى يحمل تكليفا ورسالة ، ولا يمكن أن يكون ثمة وقت هو فيه « حر من التكليف ، وبالتالى ! حر فى التصرف فيه كيف يشاء .

ووفق هذا السياق يفهم الحديث الجليل : « إن لبدنك عليك حقاً ، وإن لأهلك عليك حقا ، وإن لزورك عليك حقا ، فأعط كل ذى حق حقه »[٣٧]

إذ إن هذا ظاهر فى بيان فساد تصور « وقت الفراغ » بالمفاهيم الغربية ، حيث وصف الحديث هذه النشاطات بأنها « حقوق » ـ تأمّل ـ أى تكليفات للمسلم ، وليس له حرية مطلقة فى التصرف فيها كيف يشاء .

ووفق هذا السياق ـ أيضاً ـ تأتى جملة من التوجيهات النبوية ، التى تعيد صياغة المدركات وضبط المفاهيم ، من خلال جزئيات عديدة فى حياة الإنسان المسلم ، مثلما ورد فى الحديث الشريف « كل سُلاَمَى[٣٨] من الناس عليه صدقة ، كل يوم تطلع فيه الشمس ، تعدل بين اثنين صدقة ، وتعين الرجل فى دابته فتحمله عليها ، أو ترفع له عليها متاعه صدقة ،

والكلمة الطيبة صدقة ، وبكل خطوة تمشيها إلى الصلاة : صدقة ، وتميط الأذى عن الطريق صدقة »[39] .

بل إن التربية النبوية ، كانت تصل إلى الحد الذى يثير الدهشة فى هذا المجال ، كما ورد فى حديثه ﷺ مع نفر من الصحابة الكرام يشتكون له عدم قدرتهم على الصدقة الواسعة فقال : « ... وفى بضع أحدكم صدقة ! قالوا : يارسول الله أيأتى أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر ؟ قال : أرأيتم لو وضعها فى حرام ، أكان عليه وزر ؟ فكذلك إذا وضعها فى الحلال كان له أجر »[40] .

فلعب الرجل وعبثه مع أهله ، وإتيانه لهم ، ليس « وقت فراغ » وإنما « وقت عبادة » يحاسب عليها ، ويصرف له مستحقاته كاملة ، باعتبارها « صدقة » !

٥

من تحصيل الحاصل أن نقول بأن المفهوم الإسلامى للوقت وملكيته وتقسيمه ووظائفه ، يغيب غياباً شبه تام عن روح المنظومة التشريعية والتنظيمية الضابطة لحركة المجتمع الإسلامى المعاصر ، بل ويغيب ــ أيضاً ــ عن مدركات كثير من المسلمين أنفسهم كأفراد .

وعلى الرغم من اتجاه الكثير من مظاهر النشاط الفكرى والمجتمعى نحو الصياغة الغربية ، إلا أن واقعنا الإسلامى المعاصر يشهد بأننا كثيراً ما نأخذ من « النموذج الغربى » سلبياته دون إيجابياته ، وربما قلنا بأن مخطط تزوير الواقع الإسلامى وتغريبه ، كان يهدف ــ بالأساس ــ إلى تعويقه وتقييده ، وإفقاده القدرة على الحركة المتوازنة ، وحرمانه من كل قيمة إيجابية يمكن أن تتسرب إليه خلال عملية التنميط .

وإشكالية « وقت الفراغ » خير شاهد على ذلك ، إذ التبعية للمفهوم الغربى له ، قد أصابها الفصام ، إذ إنها وقفت عند جزئية منه دون باقى إطاره العام الذى يكشف قيمته فى النشاط الاجتماعى ، أو بوجه آخر ، فإن التقليد الإسلامى للنموذج الغربى فى فهم « وقت الفراغ » وقف عند حد التعريف « الإجرائى » له ، ولم يكمل النظرة إلى « التعريف الوظيفى » ، والذى هو القيمة الحقيقية من مجهودات الضبط للمفاهيم والاصطلاحات .

ومن ثم ؛ وقف مفهوم وقت الفراغ فى مواصفات المجتمع الإسلامى المعاصر عند معنى « الوقت الحر الذى يكون فيه الإنسان غير ملزم بعمل يتقاضى عليه أجراً »[41] ، وهكذا أصبح « وقت الفراغ » مرادفاً لمفهوم « البطالة » أو وجهاً من وجوهها ، أو حالة من حالاتها .

ولقد مرّ بك الكثير من المفاهيم الغربية ، والتى تميل إلى « البيان الوظيفى » لمفهوم وقت الفراغ ، وعندما أراد الباحث الأمريكى المعاصر « فرانك

جوبو » أن يختم بحثه الشيق عن نشأة وتطور وقت الفراغ فى التاريخ ، كتب يقول :

« لقد كان أحد أفراد القبيلة فى الأزمنة الغابرة ، هو الذى وضعنا فى أول الطريق إلى وقت الفراغ ، عندما توقف عن عمله لحظة أو استغرق بعض الوقت فى التفكير ، واليوم نجد أنفسنا نتمتع بوقت فراغ وفير ، فالآلات العجيبة ، ووسائل تقليل العمل اليدوى تعمل بانتظام على تخفيض الوقت الذى يلزمنا لإنتاج مانحتاج إليه ، وغداً ، سوف تصل عجائب الآله بهذا الوقت إلى أدنى حد ممكن ، فإذا نحن أحسنّا استغلال أوقات الفراغ كان معنى هذا مزيداً من الوقت للتقدم ، وعالماً أفضل لكل إنسان »(٤٢)

إن مفهوم « وقت الفراغ » وفق آلية الحركة الاجتماعية الغربية ، يأخذ وضعية جدلية مع مفهوم « التقدم » فكلاهما سبب للآخر ونتيجة له أيضا ، فكلما اتسعت خطوات التقدم كلما اتسعت مساحة « وقت الفراغ » ، وكلما اتسع « وقت الفراغ » كلما كان الإنسان أقدر على صنع التقدم ، ودفع مسيرة التقدم خطوة جديدة إلى الأمام(٤٣)

وبغض النظر عن مصداقية هذا الفرض ؟ فى الحالة الاجتماعية الأوربية الحاضرة ، فإن هذا المفهوم هو الذى قامت على أساسه صروح الحضارة الأوربية المعاصرة ، وهذا هو المهم فى الموضوع .

أما وقت الفراغ فى المجتمع الإسلامى الحديث ، فقد أصبح « عمراً مهدوراً » بل ؛ وعبئا على حركة المجتمع نحو التقدم ، من حيث كونه يمثل طاقة استهلاكية ، أو يغذيها ، أو يمهد لها سبلها ، دون أن يقابلها دفعة إنتاجية ، أو تنمية ماهرة ، أو إبداع فكرى جديد يكشف للأمة آفاق المستقبل .

أما على المستوى السياسى/ الاجتماعى ، فأصبح وقت الفراغ يمثل « هاجساً » يهدد الاستقرار العام فى المجتمع ، وذلك منطق طبيعى ، طالما غابت الرؤية الجادة ؛ والفلسفة الأصيلة ، لإدراك وظيفة « وقت الفراغ » ، فضلاً عن مفهومه العام وفق التصور الإسلامى ، فإن الناتج ـ إذ ذاك ـ يكون نظرة سلبية نحو تلكم الحالة ، ينتج عنها جهد سلبى بالضرورة ، بمعنى أن الهم السياسى العام يصبح محصوراً فى كيفية « تطويق » و « احتواء » هذه المنطقة الزمنية « الفارغة » بحيث لاتتجمع قواها فى اتجاهات محددة .

ويمكن للمتأمل ملاحظة آثار هذا « الفصام » المفهومى ، على اتجاهات وبرامج النشاطات الترفيهية فى المجتمع ، فى الرياضة والفن والأدب وغيرها ، حيث تحولت ـ فى معظمها ـ إلى نوع من إهدار الطاقة ، أو ارهاق الأعصاب ، أو تسطيح المفاهيم والأفكار ، أو « الهدم » بالمعنى المباشر للكلمة .

(٦)

البحث عن حل إسلامى لإشكالية وقت الفراغ – بناءاً على ماقدمنا – يصبح ضرورة حضارية ، لايستطيع المشروع الحضارى الإسلامى أن يؤمن مسيرته دون إعطاء البديل الفكرى والعملى للأنموذج الغربى والشرقى فى تشخيص هذه الحالة الاجتماعية وعلى جهاد السيطرة عليها .

والجهد الإسلامى لحل هذه الإشكالية ينبغى أن يصرف باتجاهين : فكرى ، وعملى .

والجهد الفكرى فى هذه المسألة يتعلق بتصحيح المفاهيم ، المتعلقة بالوقت فى حياة المسلم ، وملكيته ، وكيفية تقسيمه ، وحدود حرية التصرف فيه ، ونحو ذلك ، وفى هذا السياق ثمة محاور يلتزم بها الجهد الفكرى الإسلامى – فيما نرى – وهو بصدد معالجة وحل الإشكالية .

المحور الأول ؛ ترسيخ معنى ملكية الوقت/ العمر ، لله تعالى ، وأن الإنسان مستخلف فيه ، لأن ذلك المعنى يعزز من حضور القيم الرسالية فى ضمير الفرد المسلم فى مختلف نواحى نشاطه الإنسانى ، ويعمق الإحساس لديه بجدية رسالته فى الحياة ، وينفى عنها معنى العبث والتيه .

المحور الثانى ؛ العمل على استبدال المصطلحات الغربية فى هذه الاشكالية باصطلاحات بديلة ، تتوافق مع الروح الإسلامى والتصور الإسلامى ، وفى مقدمة تلك الاصطلاحات مصطلح « وقت الفراغ » ولا بأس بأن يطرح مكانه اصطلاح « وقت النشاط » أو « وقت التنشيط » أو « وقت الترويح » ، باعتبار أن النشاط الحقيقى فى هذا الوقت هو نشاط « ترويحى » ، وفى ذات الوقت فهو « نشاط إنسانى » وليس « فراغاً » ، وأيضاً ؛ هو بمثابة وقت موظف لاكتناز النشاط الإنسانى وتجديده بما يعين على استمرارية مسيرة العطاء .

المحور الثالث ؛ تكثيف وترشيد الفكر الإسلامى فى موضوع وقت « الترويح » بما يؤكد على « الحق الاجتماعى » فى « وقت الفرد » ، وبما يكشف للإنسان المسلم بأن « وقت الترويح » هو جزء من نسيج البناء الاجتماعى للأمة ، وحلقة من حلقات عطائها الحضارى الفعال ، وليس جهداً مهدراً ، أو وقتاً زائداً عن الحاجة .

المحور الرابع ؛ توسيع آفاق التصور – لدى الإنسان المسلم المعاصر – فيما يتعلق بموضوع « العبادة » ومفهومها فى الإسلام ، لأن تحقيقنا لوجود هذا الفهم المستنير للعبادة فى الضمير الإسلامى الفردى والعام ، سيضفى على كافة جزئيات النشاط الإنسانى نوعاً من « القداسة » ، بما فى ذلك « وقت الترويح » إذ يشعر الإنسان المسلم أن مايقوم به من نشاط « ترويحى » هو عمل مقدس ، وقد يثاب عليه إن أحسن ، وقد يجازى إن أخطأ وانحرف ، وهذا كله مما يعزز حضور المعنى الوظيفى لوقت الترويح فى حركة المجتمع .

أما الجهد الإسلامى العملى لحل إشكالية « وقت الفراغ » فهو الذى يتوجه إلى السيطرة العملية على النشاط الترويحى فى المجتمع ، وذلك أن وقت الفراغ يرتبط ارتباطاً عضوياً وتلازمياً بمسألة « الترويح » ، ومن ثم فإن حديثنا ينصب على ما يجب فعله فى « النشاط الترويحى » .

وبطبيعة الحال ؛ فمثل هذا البحث ، ليس من شأنه أن يقدم أنموذجاً وافياً لأوجه النشاطات الترويحية ، وإنما حسبه أن يقدم المعالم الأساسية التى تحكم ـ بالضرورة ـ آليات النشاط الترويحى ، وهذه المعالم التى نرصدها فى ختام البحث ، هى نابعة ـ بالأساس ـ من الفرض المبدئى القائل ، بأن « وقت الترويح » ليس منفصلاً عن الحركة الحضارية العامة للأمة ، ومن ثم ؛ فإن طبيعة النشاط الترويحى فى المجتمع لابد وأن تنبثق وتتناغم مع نسيج المشروع الحضارى الإسلامى الذى تعلق عليه الأمة آمال النهضة .

وهذه المعالم نستطيع رصدها فيما يلى :

أولا : أن يكون النشاط الذى يمارسه المسلم فى « وقت الترويح » داخلاً فى حيز الإباحة الشرعية ، ولا يكون من المحرم شرعاً عمله ، وذلك أن مشروعنا الحضارى ، مشروع إسلامى ، فسلامة الدين شرط أساسى لسلامة الحركة الحضارية للمجتمع ، فضلاً عن كون ذلك إلزاماً شرعياً لافكاك للمسلم منه ، وبغض النظر عن وضعه فى المجهودات البنائية .

ثانياً : أن لا يكون « نوع » النشاط الترويحى الممارس ممثلا لقنطرة من قناطر الغزو الثقافى والقيمى فى الأمة ، لأن ذلك يثير الارتباك فى توازنات المشروع الحضارى الإسلامى الذى يشترط فيه الاستقلالية والتميز والتناسق ، فالمرأة المسلمة على سبيل المثال فى غنى عن ركوب الخيل ، ولعب كرة القدم .

ثالثاً : أن يكون « نوع النشاط الترويحى مما يعزز قيم الانتماء إلى الأمة ويمهد للناشئة طريق الاعتزاز بدينها وشخصيتها الحضارية ، فاصطحاب الأطفال إلى الصلوات والأعياد لا يمثل عبادة بالمفهوم المباشر للأطفال ، وإنما هو ـ لهم ـ نوع من « النشاط الترويحى » ، ولكنه يوظف من أجل تعويد الناشئة على أداء الفروض واحترامها .

ونذكر هنا أن الكثير من « لهو » الأطفال ، وألعاب الصغار ـ من المسلمين ـ هى أمور ليس من شأنها تعزيز الانتماء واحترام الشخصية الحضارية ، حتى فى أبسط الأمور ، فالدمية التى يلعب بها الطفل المسلم تصاغ على الهيئة الأوربية : العيون الزرقاء والشعر الذهبى الأصفر ، مما يرسخ فى الطفل المسلم مشاعر الانبهار والإجلال بهذا « الأنموذج » ، ومما يذكر ـ فى هذا المجال ـ أن دولة مثل « اليابان » تخضع لعب الأطفال فيها لرقابة صارمة ، لضمان عدم تسرب المشاعر

والمفاهيم الأجنبية عن طريقها إلى الأطفال هناك .

ربعا : أن يكون النشاط الترويحى مما يعزز القيم الإيجابية والتشاركية فى المجتمع ، ويحاصر قيم السلبية فيه ، فالرياضة على سبيل المثال ، نشاط ترويحى الأصل فيه الممارسة الفعلية ، وليس المشاهدة و« الفرجة » لأن المشاهدة نشاط سلبى أما الممارسة فنشاط إيجابى ، يفيد منه الجسم عضوياً ، وروحيا ، وعقليا ، ومن ثم ؛ فإن الدعم الإسلامى للرياضة ـ كمثال ـ ينبغى أن يتوجه باتجاه توسيع قاعدة المشاركة بين أبناء الأمة عن طريق إنشاء وتطوير مراكز الشباب ، والنوادى الرياضية فى مختلف قطاعات المجتمع ، أما توجيه الهم الأكبر لدعم الأندية الكبرى والألعاب ذات الجاذبية « الإعلامية » ، فهو إنفاق نحو الهدر .

خامساً : أن يكون النشاط الترويحى متصلاً ـ وظيفياً ـ بالهموم المستقبلية للأمة ، بحيث يكون « وقت الترويح » محققاً ومشاركاً فى تقريب الأهداف الاستراتيجية للأمة ، ويذكر ـ فى هذا السياق ـ المأثور الإسلامى الشهير « علموا أولادكم الرماية والسباحة وركوب الخيل »

لأن هذا « النشاط الترويحى » كان متصلاً ـ حينها ـ بطبيعة حركة الفتوح الإسلامية ومقتضياتها ، ومن ثم ، يمكننا اليوم أن نعزز من انتشار « نوادى العلوم » التى يؤمها الهواة من كل الأجيال ، وإن أى انفاق ـ ولو متواضع ـ على هذه النوادى ، يعود بالخير الكثير على مستقبل الأمة ، لأنها « معامل حقيقية » لاستثمار المواهب العلمية المؤهلة للابتكار والإبداع ، ولاشك أن حاجة الأمة اليوم ماسة إلى الطاقات الابتكارية فى مجال التقنيات خاصة .

سادسا : مراعاة مستويات الإدراك فى القطاعات المجتمعية المختلفة ونحن نوجه النشاط الترويحى ، فما يناسب المثقف المسلم قد لايتفق ومكونات « العامل » المسلم أو « الفلاح » المسلم وفى هذه النقطة من الضرورى لفت الانتباه إلى الأزمة المعقدة فيما يتعلق بالقطاع الفلاحى فى المجتمع ، وهو أوسع قطاعات المجتمع الإسلامى عدداً ، ورغم ذلك فإنه أكثر القطاعات المجتمعية سلبية ، وأكثرها إهداراً للوقت ، لأن طبيعة عمل « الفلاح » تجعل « وقت الترويح » عنده ممدوداً ومتسعاً ، ورغم ذلك فمن المشاهد أن « الفلاح » أكثر أفراد المجتمع بعداً عن « توجيه » نشاطه الترويحى ، وفى هذا مافيه من إهدار لطاقات هامة ، من الممكن أن تفيد منها الأمة لو أحسن توظيفها .

هذه هى المعالم الأساسية التى نراها ضرورية للجهد الإسلامى العملى فى السيطرة على إشكالية « وقت الفراغ » نأمل من خلال عرضنا لها ولهذا البحث برمته ، أن نكون قد وفقنا فى نقل هذه

القضية إلى ساحة همومنا الفكرية الكبرى، عسى أن تأخذ مكانها الطبيعي، كعضو حيوى وهام، فى نسيج مشروعنا الحضارى الإسلامى المأمول.

هوامـــــــــــــش

١ - يمثل الشيخ محمد عبده فى « رسالة التوحيد » طليعة لهذا الاتجاه، وقد تبنته كمنهج كامل الدعوات السلفية المعاصرة، مثل جمعية أنصار السنة المحمدية.

٢ - يقول المفكر الإسلامى (مالك بن بنى) : « ليس المطلوب أن نعلم المسلم عقيدة هو يمثلها، وإنما المهم أن نرد إلى هذه العقيدة فاعليتها، وقوتها الإيجابية »

انظر « وجهة العالم الإسلامى » ص ٥٥، ترجمة عبد الصبور شاهين، ط. القاهرة « الأولى ١٩٥٩.

٣ - الدكتور طه جابر العلوانى، من محاضرة له بعنوان « الجذور التاريخية لأزمتنا الفكرية ».

منسوخ على الآلة الطابعة ـ وانظر رسالته « خواطر فى الأزمة الفكرية ـ المأزق الحضارى للأمة الإسلامية » ط. المعهد العالمى للفكر الإسلامى.

٤ - يمثل الشيخ جمال الدين الأفغانى طليعة هذا الاتجاه، وتبعه عبد الرحمن الكواكبى، واضع رسالة « طبائع الاستبداد » والأستاذ إبراهيم بن على الوزير، وعدد من الحركات الإسلامية المعاصرة.

٥ - تمثل الكتابات الأخيرة للدكتور فؤاد زكريا، وكتاب « تجديد الفكر العربى » للدكتور زكى نجيب محمود، كتاب « من التراث إلى الثورة » للدكتور الطيب تيزينى ـ على الترتيب ـ نماذج واضحة لهذه الاتجاهات المتطرفة.

٦ - راجع : د. فرحان الديك « الحاجة إلى حضارة شباب أصيلة » ص ١٨٢

(الفكر العربى) العدد الثامن والأربعون ـ آب/ أغسطس ١٩٨٧

٧ - من هذه الأبحاث، كتاب « وقت الفراغ » نشأته وتطوره تأليف/ فرانك جوبو وقامت بنشر ترجمته العربية مؤسسة فرانكلين بالتعاون مع دار نهضة مصر ١٩٦٦.

٨ - انظر ـ على سبيل المثال ـ الجهد « البكر » الذى بذله الدكتور يوسف القرضاوى فى بحثه « الوقت فى حياة المسلم » من مطبوعات دار الصحوة ـ القاهرة.

٩ - من المقولات الشائعة فى تراثنا الإسلامى : « الفراغ للرجال غفلة، وللنساء غلمة » أى : محرك للغرائز، راجع « الوقت فى حياة المسلم » ص ١٧

١٠ - راجع « وقت الفراغ .. نشأته وتطوره » ص ٨٠.

١١ - المرجع السابق نفسه.

١٢ – الجدير بالذكر هنا ، أن دراسة بإحدى الدول الاشتراكية الأوربية ، أثبتت أن الزيادة فى وقت الفراغ – تحت ظروف معينة – أدت إلى زيادة ملحوظة فى الإنتاجية العامة للمجتمع .

انظر : أ د. عطيات محمد خطاب « أوقات الفراغ والترويح » ص ٣٨

ط . دار المعارف « الثانية » ١٩٧٨

١٣ – فرحان الديك ، المرجع السابق ، ص ١٧٤

١٤ – نفسه ،

١٥ – نفسه ، ص ١٧٤ ، ١٧٥ .

١٦ – سورة الجاثية ، آية ٢٤ .

١٧ – « أوقات الفراغ والترويح » ص ١٧ .

١٨ – محمد عادل خطاب « النشاط الترويحى وبرامجه » ص ١٥ .

ط. القاهرة الحديثة ، بدون تاريخ .

١٩ – « أوقات الفراغ والترويح » ص ١٨

٢٠ – القاموس المحيط ، مادة « فرغ »

٢١ – القاموس المحيط ، مادة « شغل » .

٢٢ – سورة الفتح ، آية ١١ .

٢٣ – الحديث ، رواه ابن ماجة فى سننه .

٢٤ – الحديث ، رواه البخارى فى صحيحه .

٢٥ – يحسن مراجعة نقولات ابن حجر فى كتابه « فتح البارى بشرح صحيح البخارى » ص ٢٣٠ ص ج ١١ ط. دار المعرفة – بيروت ، بدون تاريخ .

٢٦ – رواه مسلم فى صحيحه ، من حديث أبى هريرة .

٢٧ – رواه البخارى ومسلم .

٢٨ – سورة الزمر ، آية ٦٣ .

٢٩ – سورة الحج ، آية ٦٦ .

٣٠ – سورة الزمر ، آية ٤٢ .

٣١ – روى البخارى ومسلم وغيرهما من حديث أبى هريرة ، رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : من قتل نفسه بحديدة فحديدته فى يده يجأ بها بطنه يوم القيامة فى نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً ، ومن قتل نفسه بسم تردى به فسمه فى يده يتحساه فى نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً » ورروياه – أيضا – بلفظ « من قتل نفسه بشىء عذب به يوم القيامة »

٣٢ – رواه مسلم من حديث أبى هريرة .

٣٣ – « الوقت فى حياة المسلم » ص ٧٠ .

٣٤ – سورة الذاريات ، آية ٥٦ .

٣٥ – سورة القيامة ، آية ٣٦ .

٣٦ – الحافظ ابن كثير « تفسير القرآن العظيم » ص ٤٥٢ ج٤ ط. دار المعرفة ، بيروت ، ١٤٠٣ هـ ، ١٩٨٣ م

٣٧ – الحديث ، رواه البخارى .

٣٨ – السلامى : الأنملة من أنامل الأصابع ، وأريد بها هنا جميع عظام البدن ومفاصله ، راجع « كتاب الأربعين النووية ، ص ٧٧ تعليق د. السيد الجميلى . ط. دار الفكر الإسلامى ، بدون تاريخ

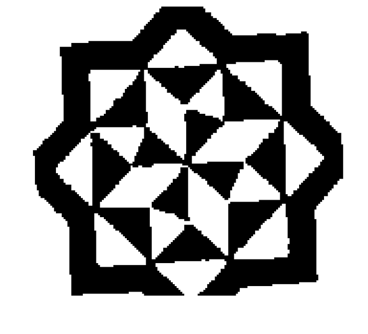
٣٩ – الحديث ، رواه البخارى ومسلم من حديث أبى هريرة .

٤٠ – الحديث ، رواه مسلم من حديث أبى ذر .

٤١ – راجع . محمد عادل خطاب « النشاط الترويحى وبرامجه » ص ١٥ .

٤٢ – « وقت الفراغ » نشأته وتطوره » ص ٨٠ .

٤٣ – راجع الدراسة الإحصائية التى أجراها الباحث « تشارلز أ . بيوكر » ، لتحديد وقت الفراغ من خلال ثلاثة أجيال متعاقبة ، فى كتابه « أسس التربية البدنية » ، عن د. عطيات خطاب « أوقات الفراغ والترويح » ص ٢٥ .





علم العمران وعلوم الإنسان

د . أحمد المطيعى

تعد مقدمة ابن خلدون في القرن الثامن الهجري أنضج محاولة في التفكير العلمي حول الإنسان والمجتمع والتاريخ مما لا مثيل له في الفكر العلمي السابق عليه . وإنا لنجد في موضوع المقدمة ومنهجها طفرة فى العرض والمعالجة جعلت بعض الباحثين فى حيرة من أمر هذا الكتاب وصاحبه بعد خمسة قرون من تأليفه . ماذا كان هدف عبد الرحمن ابن خلدون من كتابة المقدمة ؟ وفي أي صنف من المعارف يندرج علم العمران الذي تحدث عنه وهو علم جديد لم يسبق إليه ؟ .

إن هذه الأسئلة وغيرها كثير تتصل في جوهرها بحيوية علم العمران من حيث الموضوع والمنهج والرؤية ، وتتصل فى النهاية إلى سؤال معارفي يهدف إلى مساءلة تاريخ العلم وأسسه الفكرية والعلمية والحضارية في سياقها التاريخي المخصوص .

لقد جذبت المقدمة إهتمام أعداد متزايدة من الباحثين داخل البلاد العربية الإسلامية وخارجها ، وشكلت موضوع دراسات جامعية وندوات ومؤتمرات دولية في الشرق والغرب ، واتخذ البعض من ابن خلدون رهانا حضاريا لانتماءات شتى ليبرالية وقومية وماركسية . بيد أن الاهتمام العلمى والمعارفى بالأساس تركز حول الدراسة العلمية والمنهجية للمقدمة سعيا نحو تساؤل معارفي حول أصل هذا العلم وجذوره وامتداداته في التاريخ الفكري والعلمي لما يسمى اليوم بعلوم الإنسان . لكن ما علاقة علم العمران بعلوم الإنسان ؟ هل هي علاقة تشابه وتقارب أم علاقة اختلاف وتباعد ؟

تثير هذه الأسئلة إشكالات جمة تاريخية وفكرية وعلمية لا مناص من مجابهتها ومحاولة معالجتها بما يلزم من الدقة والموضوعية . وقد تطرق البعض إلى هذه الأسئلة وتحاشى البعض إثارتها عن غير وعى

حينا وتجاهلا لها أحيانا كثيرة ، وفي كل الأحوال أسفرت دراساتهم عن إجابات عديدة بتعدد الدارسين واختلاف مشاربهم الفكرية واهتماماتهم العلمية والتخصصية .

فلنعد إذن إلى ابن خلدون ومقدمته الشهيرة .

تتصدر المقدمة كتابه المعنون « بكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر » . وهو أصلا كتاب في التاريخ يستعرض فيه المؤلف أخبار العرب وأجيالهم ودولهم منذ مبدأ الخليقة إلى عهده (الكتاب الثاني) وأخبار البربر ومن إليهم (الكتاب الثالث) .

أما الكتاب الأول الذي يفرده للحديث عن العمران فقد استهله بمقدمة في « فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلمام بمغالط المؤرخين » .. وفيها يبدو اهتمامه الأصيل بعلم التاريخ ونظره الثاقب ورغبته الأكيدة في الاجتهاد ونزع التقليد . فالتاريخ « في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأول تنمو فيه الأقوال وتضرب فيه الأمثال (...) وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق » ؛ ولذلك فإن التاريخ « محتاج إلى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر وتثبت يفضيا بصاحبهما إلى الحق ويُنَكِّبان به عن المزلات والمغالط لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل و لم تحكم أحوال العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني ولا قيس الغائب بالشاهد والحاضر بالذاهب فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق » .. (ص ٣-٤)

وبهذا الاعتبار يحتاج علم التاريخ إلى معارف أخرى إضافية فضلا عن ضرورة المنهج وما يقتضيه من « نظر » و« تحقيق » و« تعليل » .

تكشف نظرة ابن خلدون هذه عن موقف معارفي مشهور في تعامله مع علم التاريخ ! ذلك أن من سبقه من المؤرخين كانوا يكتفون في معظمهم بالرواية والنقل والإسناد دون تمحيص أو وعي بما تخضع له كتابة التاريخ من «تشيعات للآراء والمذاهب » أو « التقرب لأصحاب التجلة والمراتب » أو « الذهول عن المقاصد » و« توهم الصدق » و« الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع » . هذا فضلا عن « الجهل بطبائع الأحوال في العمران » (ص ٣٥) . وهذا ما سيضطلع ابن خلدون بالكشف عنه في نقده لعلم التاريخ وتثويره المنهجي لطريقة النظر في المادة التاريخية . وفي ذلك يقول ابن خلدون عن نفسه : « أنشأت في التاريخ كتابا سلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكا غريبا واخترعته من بين المناحي مذهبا عجيبا وطريقة مبتدعة وأسلوبا ، وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية ما يُمَتِّعك بعلل الكوائن وأسبابها ويعرِّفك كيف دخل أهل الدول

من أبوابها حتى تنزع من التقليد يدك وتقف على أحوال من قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك (ص ؟؟).

وهذا النقد هو الذي سيقوده إلى اكتشاف العلم الجديد .

ففي الكتاب الأول الخاص بالعمران وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتيةمن الملك والسلطان والكسب والمعاش والصنائع والعلوم وما لذلك من العلل والأسباب . نتبين العلاقة التي يسعى ابن خلدون لإقامتها بين علم التاريخ وعلم العمران ؛ فحقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال ... (ص) . والكشف عن طبائع الأحوال في العمران يهدف إلى أن يكون للمؤرخ قانونا في تمييز الحق عن الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه ، ومعيارا صحيحا ليتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه (ص ٣٢) .

أما عن علم العمران الذي تمخض عنه هذا الموقف النقدي ، فيقول ابن خلدون عنه : « وكأن هذا علم مستقل بنفسه فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى ، وهذا شأن كل علم من العلوم وضعيا كان أو عقليا . واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة غريب النزعة غزير الفائدة أعثر عليه البحث وأدى إليه الغوص ... وكأنه علم مستنبط النشأة » ، ثم يضيف ابن خلدون بسمت العالم المتواضع : « ولعمري لم أقف على الكلام مني منحاه لأحد من الخليقة ما أدري لغفلتهم عن ذلك وليس الظن بهم أو لعلهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا . فالعلوم كثيرة والحكماء في أمم النوع الإنساني متعددون وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل » (ص ٣٨) فهو إذن علم مبتكر لم يسبقه إليه أحد من قبل ، وابن خلدون كما نرى واع بهذه الجدة كل الوعي ؛ أما عن علاقة علم العمران بعلوم أخرى مجاورة كعلمي « الخطابة » و« السياسة المدنية » فهو يؤكد أن علم العمران خالف موضوعه موضوع هذين الفنين اللذين ربما يشبهانه من بعض الوجوه (نفس الصفحة) .

لكن ما موضوع هذا العلم الجديد : علم العمران ؟

إن الاجابة عن هذا السؤال تختلف باختلاف الباحثين أنفسهم ؟ فقد رأى بعض الباحثين أن ما يتحدث عنه ابن خلدون تحت هذه التسمية هو نفس ما تحدث عنه الفيلسوف الفرنسي أوجست كونت (١٧٩٨ - ١٨٥٧) في أواسط القرن التاسع عشر باسم علم الاجتماع (السوسيولوجي) ؛ ومن ثم اعتبر هؤلاء ابن خلدون مؤسسا لهذا العلم ورائدا له قبل « كونت » بأكثر من أربعة قرون ونصف* .

ويقوم هذا الحكم في إثبات الريادة والسبق على أساس المطابقة بين علم وآخر دون احتراز للفروق النوعية والخصوصيات بين ثقافة وأخرى مما يطرح إشكالا معارفيا لا مناص منه . ومن نفس هذا المنطلق ذهب آخرون إلى أن ابن خلدون هو المبشر الأول بالماركسية وذلك بالاستناد إلى عناصر منتقاة من فكر ابن خلدون من قبيل « جدلية الصراع » والعامل الاقتصادي في العمران البشري وأثره في التحولات الاجتماعية .

وإذا كان البعض يحصر علم العمران في مجال بعينه كعلم الاجتماع أو التاريخ ، فإن البقية الأخرى من الباحثين ترى أن ما يطلق عليه ابن خلدون اسم علم العمران ليس ميدانا لعلم واحد أو لفرع علمي محدد ، بل هو مجموعة علوم مختلفة كعلم الاجتماع والإناسة وعلم النفس والتربية*

ومثلما اختلف الباحثون في تحديد هوية هذا العلم فقد اختلفوا كذلك في تقييم فكر ابن خلدون حتى عده بعض الباحثين حالة فريدة بل شاذة في التاريخ العربي والإسلامي يصح النظر إليه من خارج الإسلام لا من داخله . وهنا تظهر لنا نزعة التمركز الأوربي التي تتخفى أحيانا عن الأنظار في دراسة التراث الإسلامي . وبديهي بعد ذلك أن يبحث هؤلاء عن جذور الخلدونية في مصادر فلسفية يونانية أرسطية ومشائية وأفلاطونية جديدة وأن يذهل البعض إزاء عقلانية ابن خلدون فيفتعل التناقض بين فكره العلمي وعقيدته الدينية . لكن نفس هؤلاء الباحثين نراهم لا يقفون طويلا عند تكوينه الأصلي الذي يعتمد حفظ القرآن الكريم والأحاديث النبوية كشأن المتعلمين في المدارس الإسلامية سابقا ، وابن خلدون يطالعنا بنفسه على ذلك فيقول :

« وبعد أن استظهرت القرآن عن حفظي قرأته بالسبع أفرادا وعرضت قصيدة الشاطبي اللامية في القراءات والرائية في الرسم وعرضت تفسير أحاديث الموطأ لابن عبد البر ودرست كتبا جمة مثل التسهيل لابن مالك ومختصر ابن الحاجب في الفقه . وفي خلال ذلك تعلمت صناعة العربية على والدي وعلى أساتذة تونس فحفظت كتب الأشعار الستة والحاسة للأعلم وطائفة من شعر المتنبي وشعر الأغاني .. »

ذاك كان المصدر الأساسي لتكوين ابن خلدون قبل أن يتعاطى دراسة المنطق والفلسفة والعلوم الطبيعية والرياضية .

وقد كان لهذا التكوين الأصلي أثرا بارزا في فكره العلمي تدل عليه شواهد كثيرة في المقدمة نكتفي منها بإيراد الآثار التالية :

١- إن كلمة العمران التي يطلقها على العلم الجديد ترجع في اشتقاقها اللغوي إلى الفعل « عَمَر » وقد ورد في سورتين « وعَمَّر » الذي يرد خمس مرات في أربع سور « واستعمر » و« مُعمَّر » و« عِمَارة » مرة واحدة في ثلاث سور مختلفة .

وهذه الصيغ وما يجاورها تتكرر مرارا في تاريخ ابن خلدون منذ السطر الثالث من التقديم حيث نقرأ : « الحمد لله الذي أنشأنا من الأرض واستعمرنا فيها

أجيالا وأمما ....». ويقول في موضع آخر : « هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني وإلا لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم وهذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعا لهذا العلم (ص٣٦)

وفي الكتاب الثاني في أخبار العرب نجده يفتتح المقدمة الأولى في أمم العالم واختلاف أجيالهم فيقول : « اعلم أن الله سبحانه وتعالى اعتمر هذا العالم بخلقه وكرم بني آدم باستخلافهم في أرضه وبثهم في نواحيها لتمام حكمته ... » ، وهي كلها دلائل تؤكد الدلالة الإسلامية لكلمة العمران واستيحائه للوحي القرآني نصا وروحا .

٢- إن الحاجة إلى الاجتماع البشري أمر ضروري لحفظ النوع الإنساني ، وهو يقوم حسب ابن خلدون على « تبادل النفع » و« التعاون » من أجل التكامل بين حاجات الأفراد لأداء مهمة الخلافة على الأرض : ﴿ وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماءونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون ﴾ (البقرة ٣٠) . وهذه النظرة إلى الاجتماع البشري قوامها التعاون والتكامل وليس الصراع والتنافر . وما يقال هنا عن الحاجة إلى الاجتماع يمكن أن يقال كذلك بصدد رؤى أخرى حول مفهوم « الترف » والبداوة والحضارة واختلال العمران والسببية ، وهي كلها رؤى وتصورات مستوحاة من النصوص القرآنية والسنة النبوية .

٣- على صعيد القوانين العمرانية : يظهر نفس التأثير كذلك في قوانين عمرانية كثيرة مثل تحديده لعمر الجيل بأربعين سنة استخلاصا من قصة ضلال اليهود في سيناء وقانون السببية (أو سنة الله باللفظ القرآني) والمدافعة وما إلى ذلك

٤- على الصعيد المفاهيمي : استخدم ابن خلدون ألفاظا قرآنية عامة مثل الحق والباطل والصدق والكذب والظاهر والباطن ومفاهيم فقهية « كالمقصد » أو « المقاصد » و« المصلحة » و« تطبيق الأحوال على الوقائع » ونحو ذلك من المفاهيم التي تثبت هوية ابن خلدون الفقهية وتجعله بشكل ما « امتدادا لمدرسة الفقه الإسلامي في دراسة التاريخ والعمران البشري » بالأساس .

أما عن حياة ابن خلدون ذاتها فقدزخرت بتجارب عاصفة عُرِف عنه خلالها بتنقله الفاعل في مناطق مختلفة من العالم الإسلامي وتقلبه بين دواليب الحكم في مدينة فاس وغرناطة وتلمسان فشكلت بذلك رافدا حيا في تجربته الإبداعية ومصدر إلهام في تعقبه للحوادث واستقصاء لمجرياتها وبحث عميق عن بواعثها الظاهرة والباطنة حينما لم يكن صانعا لها بالفعل على مسرح الحياة السياسية والفكرية والعلمية في عصره . فمما لا شك فيه أن نسب ابن خلدون المتنقل – فهو ينتسب إلى أسرة أندلسية حضرمية الأصل أقامت في إشبيلية واستقرت في تونس حيث ولد – وانتمائه

إلى أسرة عالية المقام سهلت له التدرج في سلم الوظائف الإدارية والوزارية والتعليمية والقضائية التي مارسها في أماكن متفرقة ما بين الأندلس والمغرب والجزائر وتونس ومصر . هذا فضلا عن مؤهلاته النفسية والعقلية التي شحذتها ظروف عصرة الحضارية .

لقد عاش ابن خلدون فترة بدأت فيها الحضارة الإسلامية تنحسر شيئا فشيئا وتفقد حركيتها وامتدادها الجغرافى والعلمى على السواء ، ونحن حينما نتصفح المقدمة تطالعنا الإشارات المتنوعة لهذه الحالة من الانحدار الذي اعترى العالم الإسلامي وأدى به إلى « عصر ما بعد الحضارة » حسب تعبير مالك بن نبي . لذلك ما أشد حرص ابن خلدون على فك إسار التقليد وفتح باب الاجتهاد على النحو الذي سار فيه هو نفسه بعمله الفريد في المقدمة . ذلك أن ظهور ابن خلدون في هذه الفترة العصيبة من تاريخ الحضارة الإسلامية أثار اهتمام أكثر من دارس ، وقد قال عنه أرنولد توينبي أنه « تصور وصاغ فلسفة هي بلا شك أعظم نتاج أبدعه أي ذهن في عصر وفي أي بلد » ، واعتبره فرانز روزنتال « أحد كبار الشخصيات في كل الأزمان » .

إن الإعجاب بشخصية ابن خلدون وبآثاره العلمية إعجاب صارخ من قبل من طالعوه من المهتمين والباحثين ، وقد يطول بنا المقام لو أننا سردنا أسماء من درسوه وشهدوا له بالعبقرية وشرف الريادة والمجد العلمي ، وبغض النظر عن جانب الإطراء أو الانبهار المفرط أحيانا تجاه هذه الشخصية الإسلامية ، تستوقفنا بعض الشهادات التي تعبر عن المسار التاريخي للمقدمة وأثرها في الفكر العلمي اللاحق . فقد قال أحد الدارسين عن ابن خلدون « أنه جاء بدون سلف وبقي بدون خلف » . هل هذه المقولة صحيحة ؟

الحق أن فهم ابن خلدون يستلزم وضعه في السياق التاريخي الذي اختطته الحضارة الإسلامية طيلة فترة زمنية تقارب ثمانية قرون كاملة ، وهي قرون خصبة من العطاء تستدعي عقليات علمية فذة في مجالات متنوعة فقهية ولغوية وفلسفية وطبيعية ورياضية وطبية ، ونذكر من هؤلاء الشافعي (٧٦٧ – ٨٢٠ م) والبخاري (ت٨٧٠) والخليل بن أحمد (ت ٧٨٦) وسيبويه (ت٧٩٦) والجاحظ (ت ٨٦٨) وإخوان الصفا (القرن ١٠) والغزالي (ت ١١١١) وابن رشد (ت ١١٩٨) وجابر بن حيان (ت ٨١٥) والخوارزمي (ت ٨٤٩) وابن الهيثم (ت ١٠٣٩) والرازي (ت ٩٧٢) وابن سينا (٩٨٠ – ١٠٣٧) .

بل إن علم التاريخ ذاته الذي انطلق منه ابن خلدون قبل اكتشافه لعلم العمران كان قد راكم تراثا علميا ضخما لمؤرخين كبار أمثال الواقدي (٧٤٧ – ٨٢٢) والبلاذري (ت ٨٩٢) والطبري (ت ٩٢٣) والمسعودي (ت ٩٥٨) وغيرهم . فقد أتيح لابن خلدون من قوة الفهم وطاقة الاستيعاب والتمثل وثاقب النظر ما جعله

يستوعب هذا التراث في مراميه الشاسعة وأن يمارس بصدده موقفا « أصوليا » على عادة الفقهاء في نقدهم للأسس المنطقية والمنهجية للفقه . إن هذا الموقف الأصولي أو « المعارفي » بلغة الفلسفة المعاصرة مكنه من التجديد المنهجي في علم التاريخ وفتح المجال لعلم جديد ارتاده بكل ثقة واطمئنان .

إن ابن خلدون عالم مجتهد كبقية العلماء الذين سبقوه ، بيد أن اجتهاده لا ينحصر في نقده لعلم التاريخ وكشفه عن العوامل التي تتحكم في الكتابة التاريخية وممارستها وإنما يتجاوزه لعلم آخر لم يسبق أن اطلع عليه في كتب من سبقوه من الأوائل ، وهذا الاكتشاف الجديد هو ذاته كشف للعلاقة بين علم التاريخ والعلم الجديد ، فعلمي التاريخ والعمران علمين متصلين يكشف أحدهما عن الآخر .

« إن التاريخ ـــ كما يقول ابن خلدون ـــ خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم »

وهذا الخبر هو خبر عما جرى وانقضى . وبذلك فإن التاريخ علم بما مضى ، أما علم العمران البشري فهو علم بما يجري من الأحداث والوقائع الحاضرة ، ولكنها تدخل في حوزة الماضي ويلفها التاريخ بمجرد انقضائها . فعلمي التاريخ والعمران ينصب كليهما على « الاجتماع البشري » في حيزين زمنيين مختلفين ولكنهما متصلان اتصال الماضي بالحاضر وكل منهما يستدعي الآخر في لحظة ما . ربما لهذا السبب وجدنا ابن خلدون يمزج بين التاريخ وعلم العمران في تحليله للوقائع فلا يكف عن استدعاء ماضي الأحداث والصنائع والعلوم أثناء الاستقصاء والدرس والتحليل فيوازنه بين الماضي والحاضر مثلما يقارن الأحداث والوقائع العمرانية في نفس الفترة التاريخية وفي أماكن متفرقة ليتمكن من التعليل والتفسير ؛ فاكتشاف علم العمران لم يمنعه من مزاولة مهمته الأصلية في التأريخ ، لكن العلاقة بين العلمين لا تقف عند هذا الحد أي علاقة الموضوع المشترك . كلا إن الرباط الآخر الذي يشد كلا العلمين إلى بعضهما البعض هو رباط منهجي كذلك . وذلك مثل « قياس الغائب بالشاهد والحاضر بالذاهب » ، وبالفعل إذا كانت « الوقائع العمرانية » تقف شاهدة أمام عين الباحث وحواسه وعقله فإن التاريخ علم بالغائب الذي لا يملك حياله الباحث إلا سمعه ومن هنا فإن قياس الغائب على الشاهد من أحوال العمران والاجتماع البشري يجنب المؤرخ مغبة الكذب والزيف والتوهم مثلما أن قياس الحاضر بالذاهب يدل العالم العمراني على تطور الأحوال وتقلبها من طور إلى طور فلا يحسبها جامدة ساكنة فيفقد معرفته بطبيعة العمران .

هذا التداخل في الموضوع وهذا الترابط في المنهج يقتضي تواصلا في الزمان بين الماضي والحاضر وتشابها في العلم بين التاريخ والعمران . وفي علم العمران بالذات لا تحول شهادة الوقائع الحاضرة دون استدعاء شهادة الوقائع الغائبة بالطبع . إن

الحاضر إذ يستدعي الماضي لا يمنع تحققه في الحاضر داخل حركة من التفاعل الدائري المستمر ، إلا أن علم العمران الذي ينصب بالأساس على الوقائع الشاهدة يحاصره التحقق الفعلي للأحداث فلا يتفلت منها ، فإن للتجربة دخلاً أكبر في معاينة طبيعة العمران وتقصي أسبابه وعلله ...

في المنظومة العلمية للإسلام نجد أن علم التاريخ يدخل دائما ضمن العلوم النقلية شأنه في ذلك شأن علوم القرآن والحديث والفقه ، وفضلا عن ذلك فهو علم تابع لهذه العلوم الأصلية التي تعتمد النقل والسماع والرواية ، بل إن ظهوره في العصر الإسلامي الأول ارتبط أصلا بتناقل أخبار السيرة النبوية بالمشافهة والرواية ، ومن ثم فقد اعتمد التاريخ مبدأ الإسناد أول ما اعتمد واستمر على هذا الحال قرونا بعد ذلك ، فهل يظل مع ذلك علما نقليا رغم تغير المتن ؟ إن ابن خلدون إذ ينتقد من سبقه من المؤرخين ويبين بعض سقطاتهم في نقل الأخبار وروايتها وتقييمها فإنه إنما يستند إلى براهين عقلية ومنطقية للكشف عن صدق الأخبار أو كذبها ، ولكنه لا يقول شيئا عن مكانة علم التاريخ ضمن العلوم الأخرى . هل يكون علما نقليا كما كان سابقا ولكن علم التاريخ لم يعد مرتبطا فقط بعلوم القرآن والسنة والسيرة ، ففي المرحلة اللاحقة ارتبط التاريخ بالفرق الإسلامية واهتم بأمور السلطان والملك وما شابه ، ونجم عن ذلك ما نجم من تشيع للاعتقادات وتقرب لأهل السلطان وذوي التجلة والمراتب . وهذا كله مما يستدعي إعمالا للعقل وتحكيما لموازينه ومعاييره ، ومن هنا فقد اعتبر أحد الباحثين أن ابن خلدون إذ يثور منهج التاريخ ويتغاضى عن ذكر مكانه بين بقية العلوم الأخرى فلكي يخرجه من الحيز النقلي الذي نشأ فيه إلى حيز عقلي تكون فيه المادة التاريخية ذاتها مجالا ينفسح فيه العقل ويمارس فعاليته* وهذا ما قد لا تتيحه المادة النقلية الأصلية ذاتها .

إن التصنيف العلمي القائم على التمييز بين العلوم النقلية أو العلوم الشرعية والعلوم العقلية يصل منتهاه مع ابن خلدون . وأظن أن التفرقة الحاسمة التي يضعها ابن خلدون بين ما هو نقلي وبين ما هو عقلي ترجع في الأصل إلى المصدر ذاته وهو الوحي أو العقل ، الله أو الإنسان ، ومن ثم تتضح شرعية هذا الفصل القاطع وتنكشف مبرراته .

فمن حيث إن القرآن الكريم كتاب الله المنزل وحيا فإن ما تفرع عنه من سنة وشريعة لا يخرج عن هذه الدائرة ، والتاريخ الذي كان تاريخ وحي وسنة وسيرة ظل محصورا في نطاق النقل والسماع حتى بعد أن خرج موضوعه عن الوحي . أما بقية العلوم الأخرى فهي علوم عقلية من حيث صدورها عن الإنسان وليست مختصة بوحي سماوي مخصوص ، ومن ثم فإن الأمر فيها موكول إلى مصدر العقل أكثر من أي مصدر آخر سواه .

لكن ابن خلدون إذ يتجه إلى نقد

الممارسة التاريخية والكشف عن الأسباب الذاتية والموضوعية التي تتعلق بطبيعة العمران ، فهو بذلك يهدف إلى جعل التاريخ علما عقليا يخضع لأصول المنطق ومستلزمات الواقع الحي ، فبعد أن اتسع نطاق التاريخ و لم يعد النقل مادته الأصلية أصبح لزاما على المؤرخ أن يعمل عقله لكشف مواطن الزيف أو الخداع والكذب في إيراد الأخبار وتسجيلها وروايتها ومن ثم ينفتح التاريخ على باب العلوم العقلية ليتخذ وضعية جديدة في سلم التصنيفات العلمية في التراث العلمي للإسلام . وفي ذلك يقول محمد وقيدي : « إذا كان ابن خلدون في تصنيفه للعلوم لا يذكر التاريخ ضمن العلوم الشرعية فليس ذلك إغفالا منه لمكانة ذلك العلم ضمن هذه المعارف ، بل إرادة منه في توضيح المكانة الحقيقية لعلم التاريخ التي هي ضمن العلوم العقلية . وفي هذا تثوير للتصور الذي كان قائما عن علم التاريخ بقدر ما هو تثوير للتصور الذي كان قائما عن نسق المعارف الإنسانية »* .

لكن ما هو هذا النسق ؟

إن تصنيفات العلوم التي أقامها علماء المسلمين وفلاسفتهم تطلعنا بشكل عام على طبيعة هذا النسق وأسسه الفكرية والمعارفية داخل النمط العلمي والحضاري لعصرهم . لنستعرض بعض هذه التصنيفات قبل أن نشرع في الكشف عن هذه الأسس وتبيان دلالتها فيما نحن بصدده الآن . .

يقسم إخوان الصفا العلوم إلى أربعة أصناف : ١- الرياضيات ؛ ٢- العلوم الجسمانية الطبيعية ؛ ٣- العلوم النفسانية العقلية ؛ ٤- العلوم الناموسية الإلهية .

يقوم هذا التصنيف كما يبدو على تقسيم رباعي للمعارف في عصرهم بحسب المجال الخاص بكل منها . فهناك أولا مجال الفكر المجرد الذي تتسع له الرياضيات وتتبعه العلوم الجسمانية الطبيعية وهي محدودة بحدود هذا المجال الذي يصطدم به الحس ويحكمه الامتداد في العالم المرئي ، وهذا عكس العلوم النفسانية العقلانية التي يحددون لها مجالا خاصا بها ، أما الصنف الرابع فهو صنف العلوم الناموسية الإلهية . ويذكرنا هذا الصنف الأخير بما يسميه الخوارزمي في كتابه (مفاتيح العلوم) بالعلوم الشرعية وما يتصل بها من علوم تابعة بما في ذلك علم الأخبار وهو ما يتصل بعلم التاريخ .

الحقيقة أن العلوم الشرعية كان لها مكانة خاصة في النسق المعرفي الإسلامي عند مفكري المسلمين ، فقد أفردوا لها مكانة متميزة ضمن المعارف القائمة في عصورهم و لم يدمجوها ضمن الأنماط السابقة المتوارثة عن الحضارات السابقة . لذلك وجدنا أن الوحي القرآني وما تفرع عنه من سنة وتشريع وعلوم تَبَوّأ منزلة متفردة في تفكيرهم العلمي . إن هذه العلوم وضعية أي من وضع الشارع الحكيم والحكم فيها موكول للوحي قرآنا أو سنة فهل يمكن بعد ذلك أن نقول إنها علوم عقلية ؟

يقول ابن خلدون : « العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها غير أنك لا

تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلٰهية وكل ما وراء طوره ، فإن ذلك طمع محال ، ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال » (المقدمة ص ٤٦٠)

بيد أن العلوم الشرعية هي أشمل مما نتصوره الآن . فإخوان الصفا مثلا يعددون ضمنها العلوم التالية : علم التنزيل وعلم التأويل وعلم الروايات والأخبار وعلم السند والفقه والأحكام وعلم التذكار والمواعظ والزهد والتصوف وعلم تأويل المنامات(١) ويؤكد أبو حامد الغزالي العلاقة القائمة بين العلوم الشرعية فيميز بين ما هو أصول وهو القرآن الكريم والسنة النبوية وما هو فروع كالفقه وإلى ما هو مقدمات كالعلوم التي تجري مجرى الآلة ومنها اللغة والنحو ؛ وهي وإن لم تكن من علوم الشرع فهي ضرورية لها ، ثم أخيرا هناك المتممات كعلم التفسير فيما يتعلق بالقرآن وعلم الآثار وعلم الأخبار . وهذا العلم الأخير بحسب تعريف الغزالي هو « العلم بالرجال وأسمائهم وأنسابهم وأسماء الصحابة وصفاتهم والعلم بالعدالة في الرواة والعلم بأحوالهم ليميز الضعيف من القوي والعلم بأعمارهم ليميز المرسل من المسند وكذلك ما يتعلق به » .

وهذا هو العلم الذي سيطوره ابن خلدون ليصبح علما عقليا قائما بذاته ، فبعد العصر النبوي وفترة الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم حملت الأخبار أسماء رجال من غير الصحابة والخلفاء داخلتها اتجاهات ومذاهب سياسية تشيع لها بعض المؤرخين مثلما تقرب البعض الآخر منهم لأصحاب التجلة والمراتب طمعا في الجاه أو المال وذلك على نحو ما يطلعنا عليه ابن خلدون .

لكن من حقنا أن نثبت هنا الحقيقة التالية : إن كان علم التاريخ هو تطوير لعلم الأخبار فإن هذا الأخير بما هو كذلك أي علم بالرجال وأسمائهم وأنسابهم وأسماء الصحابة وصفاتهم والعلم بالعدالة في الرواة والعلم بأحوالهم وأعمارهم هو علم جديد ومستحدث غير متوارث أملته ضرورة الشرع واقتضته صيانة الذكر الحكيم من كل تزييف أو تحريف أو تبديل : ﴿ إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ﴾ . وما نقوله هنا عن علم الأخبار والرجال يمكن أن نردده كذلك بصدد علوم أخرى كعلم الكلام والفقه وأصوله .. فهي علوم جديدة لا نجد لها أثرا في الأمم السابقة قبل الإسلام ، وهي كلها ملتفة حول الشريعة ، وما عداها من العلوم كالتصوف وعلم تأويل المنامات مثلا فإننا وإن وجدنا لها أصلا في الحضارات السابقة إلا أنها تتخذ من الوحي موضوعا لها . ومن ثم فإذا كانت الفلسفة هي المعجزة اليونانية بامتياز فإن معجزة الإسلام الخالدة هي القرآن الكريم الذي كان المنطلق لبناء حضارة إنسانية عرفت أكبر استقطاب حضاري لأمم وأجناس وثقافات مختلفة شديدة الاختلاف وعلى امتداد زمني وجغرافي لم يعرف له التاريخ مثيلا . فإذا كانت الحضارة اليونانية حضارة العقل فإن

حضارة الإسلام هي حضارة القرآن .

من أجل ذلك كان للوحي القرآني منزلة فوق العقل والحس مع ما نعرفه من احتفاء بالعقل وتقدير له في الحضارة الإسلامية ذاتها .. ومع ذلك فقد حرص المفكرون المسلمون على أن ينزلوا العقل منزلته الصحيحة بإزاء الوحي وأن يحددوا مجاله فلا يتعداه .. ومن هنا يؤكد ابن خلدون على أنه ليست « المشاهدة أقوى دليل » ولا « البرهان أصدق شاهد وأعدل حاكم » إذ الحق طريقه وعر وسبله مختلفة متعددة ليس العقل إلا وسيلة ضمن وسائل أخرى ممكنة ، وبهذا الصدد فقد خالف ابن خلدون من يزعم أن الوجود كله الحسي فيه وما وراء الحسي تدرك أدواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية ، « فكأنهم – يقول ابن خلدون في اقتصارهم على إثبات العقل فقط والغفلة عما وراءه بمثابة الطبيعيين المقتصرين على إثبات الأجسام خاصة المعرضين عن النقل والعقل المعتقدين أنه ليس وراء الجسم في حكمة الله شيء » .

بجانب النقل والعقل ثمة مجال ثالث يتصل بالواقع الخارجي . وهنا نجد شخصية ابن خلدون الفقهية واضحة في أحكامه وتصريحاته . يقول في الفصل الخاص بأحكام الفقه : « علم الفقه وما يتبعه من الفرائض » ما يلي : «الوقائع المتجددة لا توفي بها النصوص » ومعنى ذلك أن للواقع الخارجي سلطاناً على النص والفكر يستلزم اجتهادا متجددا لمراعاة ما يطرأ في الخارج من أحداث وأقضية ووقائع لم تكن في الحسبان . « ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارج الشخصي ، اللهم إلا ما يشهد به الحس من ذلك ، فدليله شهوده لا تلك البراهين » . وبذلك يتخذ الواقع مكانته البارزة في استصدار الأحكام وقبولها بدل الاقتصار على الإمكان العقلي وحده . « وإنما الإمكان بحسب المادة التي للشيء » . وهكذا فإذا كان العلماء أبعد البشر عن السياسة ومذاهبها بأنهم معتادون النظر الفكري والغوص على المعاني وانتزاعها من المحسوسات وتجريدها في الذهن أمورا كلية عامة ليحكم عليها بأمر العموم لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس ويطبقون من بعد ذلك الكلي على الخارجيات فإن « السياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة مافي الخارج » (ص ٤٧٩) .

على هذا الأساس مارس ابن خلدون نقده لعلم الأخبار السابقة عليه ، ومن خلال ذلك كشف عن طبائع الأحوال في العمران فكان رائدا لهذا العلم ومجددا في منهج التاريخ . لقد تعددت المنابع الثقافية والعلمية في فكره واختلطت شخصية السياسي بالمؤرخ والفقيه والمربي في مقدمته . إلا أن فكره في الأساس امتداد لمدرسة الفقه الإسلامي في دراسة التاريخ والعمران البشري فضلا عن أنه امتداد في مجال دراسته هذه للمدرسة العلمية العربية الإسلامية عند ابن الهيثم وجابر بن حيان

وغيرهما ، كما أنه « امتداد كذلك للمدرسة الاعتزالية رغم حملته عليها »* ، إذ كان الفقه دوما في ارتباط متجدد مع واقع الناس وشؤونهم وقضاياهم ، ولم يكن الفقيه ليبتعد أبدا عن الأقضية المتجددة أو يزور عنها في معاملاته الفقهية وأحكامه وتشريعاته القضائية ، فمازال فقه النوازل تراثا حيا يشهد بماضي الفقه المجيد ووجهه المشرق في مواجهة الواقع وتحليله ومعالجته وبذل الاجتهاد في فهمه وممارسته .

إن هذا الانفتاح على الخارج هو ما يميز مقدمة ابن خلدون مثلا عن آراءأهل المدينة الفاضلة للفارابي (ت ٩٥٠) ؛ فإن هذا الأخير أقام مدينة على النمط المثالي الذي سار عليه أفلاطون في جمهوريته . فالمدينة هنا كما يتصورها الفارابي مدينة فاضلة لا علاقة لها بالواقع إلا من حيث اعتمادها على ما لا يجد له تحققا عيانيا في العالم الخارجي فيأتي الفيلسوف ليبني بألفاظه وأفكاره مدينته المجردة المتعالية عن دنيا الناس وبلاياهم . لم يكن ابن خلدون ليتجه هذه الوجهة ، فقد كان شاهد حضارة بلغت أوج التقدم والرقي لتبدأ دورة الانحدار والاضمحلال شأن غيرها من الحضارات السالفة . ولعل هذا الظرف الحضاري ذاته هو الذي قاد ابن خلدون إلى أن يطرح السؤال الكبير حول نشوء الحضارات وزوالها والعوامل المتحكمة في ذلك كله على نحو ما اختطه في نظريته المعروفة عن الأدوار الحضارية الثلاثة .

مما سبق نتبين أن التمييز بين العلوم النقلية والعلوم العقلية راجع إلى المكانة الخاصة التي احتلها النقل داخل الحضارة الإسلامية وإلى ما اختص الله به أمة العرب من معجزة القرآن الخالدة ، ومن ثم اقتضى الوحي منزلة خاصة في النسق المعرفي لمفكري الإسلام باعتباره المصدر الإلهي الأعلى . أما العلوم العقلية فهي تخص الإنسان « من حيث إنه ذو فكر » وهي لذلك ملك مشترك بين كل الأمم ولا تختص بها ملة أو نحلة دون غيرها ، بل يستوي في مداركها ومباحثها كل الناس وهي موجودة في الجنس الإنساني منذ كان العمران البشري

إن التمييز بين النقل والعقل كما ذكرتُ سابقا يكاد يكون تمييزا حاسما عند ابن خلدون ؛ وإذا صح أنه قد صيَّر التاريخ علما عقليا بعد أن لم يعد علما بالأخبار سنده الرواية والإسناد فحسب ، فأين يجد علم العمران مكانته من هذا التصنيف ؟

لن أسارع بالإجابة عن هذا السؤال ، فابن خلدون نفسه لا يقول عنه شيئا ، ومن ثم هل يكون علم العمران علما عقليا شأنه في ذلك شأن علم التاريخ ؟ ولكن ابن خلدون كذلك لا يذكر التاريخ ضمن تصنيفه الثنائي للعلوم .

هذه إشكالية مفتوحة تقتضي البحث والمعالجة . وابن خلدون إذ يترك الجواب معلقا يحفزنا للتفكير والاجتهاد وإعمال العقل . ولكنه يضعنا أمام تقسيم أولي يصنف بموجبه العلوم إلى صنفين : « صنف

طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره وصنف نقلي يأخذه عمن وضعه » . فهل يكون علم العمران أحد هذين الصنفين أم أنه صنف ثالث ؟

إن صمت ابن خلدون وتواضعه العلمي الذي عرف عنه يدفعنا إلى أن نذهب هذا المذهب الأخير . فعلم العمران بوصفه علما مختصا بالعمران البشري والاجتماع الإنساني « يستند إلى توجيهات نقلية تخص الإنسان الذي هو مناط بمهمة التكليف بحمل الأمانة والاستخلاف في الأرض ، ومن جهة أخرى فإن هذا العلم الجديد قد أعثر عليه البحث وأدى إليه الغوص » ، مما يدل على دور العقل في استنباطه ونشأته على يديه .

وهكذا فإذا كان الوحي يفترض مكانة خاصة متميزة عما سواها فإن العلوم النقلية التي مادتها القرآن والسنة لا تعني إبطالا للعقل مادام أن العقل يجد فيها مجالا معينا على الأقل في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول ، كما أن العلوم العقلية إن كان مصدرها هو العقل فإن للوحي وتوجيهاته مكانتها بلا شك . ونجد في نشأة العلوم الطبيعية والعقلية في الحضارة الإسلامية دليلا على هذا القول . بل إن نزول الوحي ذاته جعل للقرآن وضعا خاصا في الممارسة العلمية للمسلمين كما لم توجد سابقا في الحضارات السالفة ، لذلك وجب تخصيص العلوم التي التفت حول القرآن الكريم والسنة النبوية بسمة النقل والسماع تمييزا لها عن العلوم السابقة التي لم يكن لها من مصدر آخر سوى العقل على نحو ما تطلعنا عليه المعجزة اليونانية بالتحديد . بل إن الفقه وأصوله الذي كان فيه للعقل مرتبة عليا في الاستقراء والاستنباط من النص والواقع إنما يقرن دائما بصنف العلوم النقلية لنفس هذا الاعتبار طالما أن سنده الأسمى هو الوحي .

أما علم العمران فطبقا للمقاييس الخلدونية ذاتها في التصنيف – يتاخم الحدود المجاورة للنقل والعقل معا مما يخفف من حدة البت والحسم اللذين ميزا تصنيف العلوم لدى ابن خلدون وبعض من سبقه . من هنا يمكن أن نضع علم العمران في منزلة وسطى بين النقل والعقل .

لكن ماذا عن علوم الإنسان ؟

تطلق هذه التسمية على مجموعة من العلوم التي تختص بدراسة الإنسان والمجتمع ومظاهره التاريخية والاجتماعية والسياسية والثقافية ، وقد ظهرت هذه العلوم بأوربا بعد ما يقارب خمسة قرون على تأسيس علم العمران ؛ ففي النصف الثاني من القرن التاسع عشر بدأت ملامح علم الاجتماع تتحدد على يد أوجست كونت وتبعته الإناسة وعلم النفس . لقد كان للفلسفة الوضعية التي سادت أوربا في هذا القرن أثرا حاسما في نقل المعرفة بالإنسان والمجتمع من طور التأمل الفلسفي التجريدي إلى طور آخر يكون عماده الوحيد الملاحظة الحسية والخبرة المباشرة لا غير . وقد قطع هذا الاتجاه الطريق على الفلسفة الأم لتبدأ

رحلة الاستقلال التدريجي بالنسبة للعلوم التي كانت تحتضنها سابقا حتى تشق طريقها بانفراد وثبات . ومن جانب آخر فإن الفلسفة الوضعية شكلت موقف حصار أشد بالنسبة للدين والتفكير اللاهوتي عامة . إذ إن الاعتماد على الملاحظة وحدها معناه إلغاء ماعداها من المفاهيم والأفكار التي كان يغص بها الفكر الديني وتسانده الكنيسة المسيحية ورجالاتها . والحق أن الصراع بين الدين والعلم في أوربا المسيحية شكل ظاهرة بارزة في الفكر الأوربي منذ أوائل عصر النهضة ، ففي فترة السيطرة الكنسية واشتدادها قامت محاكم التفتيش التي اقتيد إليها علماء كبار شكلت اكتشافاتهم خطرا مباشرا على التعاليم الدينية المسيحية . وحينما خفت هذه السيطرة بعد قيام الثورة الفرنسية بدأ العلم يأخذ شيئا فشيئا مكانته لينافس الدين وينازعه الحق في تنظيم حياة الفرد والمجتمع . وقد انعكس هذا الصراع داخل هذه العلوم على نحو جلي .

والواقع أن تواطؤ الكنيسة والدولة كان قد بلغ حدا لا يطاق من سيطرة رجال الدين وتحكمهم في رقاب الناس وأفكارهم وحرياتهم العامة . ومع ما داخل الدين المسيحي من عقائد لاهوتية مثل عقيدة التثليث والخطيئة الأصلية ، أو تصورات أخلاقية حول الجنس والجسد أصبحت الحياة الفردية ذاتها موضع تأزم واضطراب بلغت أوجها في العصر الفكتوري إبان القرن التاسع عشر بحيث لم يكن هناك مخرج آخر سوى الميدان العلمي الذي جسدت فيه علوم الاجتماع والنفس والتحليل النفسي فيما بعد خير معبر عنه :

يقول ميشيل نوكو فى هذا الصدد : « إذا كان القمع هو النمط الرئيسي للارتباط بين السلطة والمعرفة والجنس ، فلا يمكن الانعتاق منه إلا بثمن باهظ ، إذ لا تستلزم ما هو أدنى من انتهاك للقوانين ورفع للمحرمات وإبراز الكلام وإرجاع اللذة إلى الواقع وفضلا عن ذلك كله يتطلب اقتصادا جديدا في آليات السلطة ؛ ذلك أن سنى الحق مهما قل فإنه خاضع للظرف السياسي »*

لقد شمل هذا الانتهاك مبادئ الدين المسيحي نفسه وتعمد العلماء إلغاء بعض هذه المبادئ ووضعها موضع التساؤل : فقد وضع « باراسيلز » منذ سنة ١٥٢٠ نظرية « تعدد الأصول الإنسانية » التي تناقض فكرة التوراة حول منشأ الإنسان وأصله ، وانتعشت هذه النظرية فيما بعد وسارت في إثرها محاولات جديدة لتحوير التوراة والخروج منها بنظريات مناقضة لما كان في السابق من أفكار حول النشأة والتكوين والخلق** . وحينما نشر شارل داروين كتابه حول « أصل الأنواع » (عام١٨٥٨) أحدث وقعا بارزا في العالم الغربي وضربة عنيفة للتعاليم الدينية حول خلق الإنسان ونشأته ، وقد كان لهذه النظرية امتدادٌ فى علوم الإنسان على نحو ما دعي فيما بعد « بالداروينية الاجتماعية » .

بعد ذلك دخل علماء الإنسان وفلاسفته في مرحلة مواجهة صريحة مع الدين ؛ فقد كشف فيورباخ عن الخلفية الاستلابية للدين ، وبين ماركس وانجلز الأساس الاجتماعي للدين بوصفه نتاجا من نتاجات المجتمع التي ترتبط ارتباطا مباشرا بالنشاط المادي للأفراد وعلاقات الإنتاج السائدة بينهم . ومقولة ماركس المعروفة « الدين أفيون الشعوب » تنطبق بالتأكيد على الحالة التي آل إليها الدين المسيحي في القرن الثامن عشر بأوربا خاصة ؛ فإن الكنيسة كيفت هياكلها بحسب بنية النظام الإقطاعي وانتهت إلى أن أصبحت هي نفسها « السيد الإقطاعي » الأكثر قوة ، إذ كانت تملك ثلث الأراضي الزراعية في أوربا .. ولهذا كان لزاما على البورجوازية الصاعدة أن تبادر بتحطيم التنظيم المركزي المقدس (الكنيسة) للإقطاع قبل مهاجمته في جزئياته في كل بلد .. (م . بارتران ، مكانة الدين من ماركس وانجلس في كتاب مصطفى التواتي : التعبير الديني ، الصراع الاجتماعي في الإسلام ، دار الفارابي بيروت 1986 . وقد سعى عالم الاجتماع الفرنسي اميل دوركايم إلى البحث عن الأصول الاجتماعية للدين من حيث هو مصدر جمعي للمعتقدات والشرائع داخل مجتمع ما وسار على هذا النحو عدد من تلامذته وأتباعه داخل فرنسا وخارجها ، أما فرويد فقد حاول الكشف عن الأساس اللاشعوري للاعتقاد الديني في حياة الإنسان وأبرز فكرة الوهم التي يعبر عنها هذا الاعتقاد ، وكتاباته تكشف أحيانا عن مواجهة صريحة بين رجال الدين والعلم وفى ذلك نجده يقول : « إن الصراع مازال مستمراً ، فأنصار التصور الديني للكون يتصرفون وفقاً للمبدأ القديم : أفضل وسيلة للدفاع هي الهجوم » (ص 227) .

وقد وَلَّد هذا الهجوم على العلم هجوماً مضاداً من طرف رجال العلم أدى شيئاً فشيئاً إلى ترجيح الكفة لصالح العلم ، وأخذ الدين يتوارى بالتدريج ليترك مكانه للعلم ورجالاته . وإذ فقدت علوم الإنسان هذا السند الروحي بعد ماداخلت الدين المسيحي عددٌ من التصورات والعقائد الغريبة عنه ، فإنها اتجهت إلى علوم الطبيعة بحثاً عن « مبررات » علمية لقيامها ؛ وفي أجواء الفلسفة الوضعية التي كان يتنفس خلالها علماء القرن التاسع عشر بأوربا حدث تماه شبه كلي بعلوم الطبيعة وخاصة علم الحياة والفيزياء . ونحن نعلم أن أوجست كونت دعا علمه الجديد « بالفيزياء الاجتماعية » قبل أن يطلق عليه إسم علم الاجتماع ، أما سيجموند فرويد فقد ضمن « مشروعه لعلم نفس علمي » وصفاً للحياة النفسية الداخلية على غرار الحديث عن الجهاز العصبي ووحدته العصبية ، ونَقل إميل دوركايم مايشبه ذلك فى تعريفه للوقائع الاجتماعية بوصفها أشياء منفصلة عن الذهن وقائمة في الخارج .. وبذلك فتح الباب لتشيىء الإنسان والانتقال من تماهي هذه العلوم الناشئة بالعلوم الطبيعية إلى تماثل الحياة الإنسانية

بالعالم المادي للأشياء .

ومن ناحية أخرى فقد أدت نظرية « الداروينية الاجتماعية » إلى الانتقال بمفهوم التطور من المجال البيولوجي إلى الحياة الاجتماعية والثقافية والحضارية ، فظهر مفهوم البدائية الذي ألحق بالمجتمعات التي لا تسير في تطورها بنفس السرعة التي تسير عليها المجتمعات الأوربية وهكذا انقسم المجتمع الإنساني إلى مجتمعات بدائية ومجتمعات متحضرة تمثلها أوربا التي اعتبرت نفسها في أرقى درجات الحضارة ، ووضعت ترتيبة خاصة تتدرج من الحيوان إلى الإنسان البدائي فالطفل وصولاً إلى الإنسان « المتحضر » ، وقد أدى هذا الاستعلاء إلى اشتداد نزعة التمركز الأوربي نحو الذات بوصفها المركز الذي تقاس به الأطراف المحيطة به ، وقد كان ذلك مبرراً للتوسع الاستعماري لأوربا وتسلطها على غيرها من الشعوب . ولعل هذا الموقف هو ماجعل أنجلس مثلا يقف موقفاً سلبياً من ثورة عبد القادر فى الجزائر وثورة عرابي في مصر ، فرغم إدانته لطريقة بعض الجنود الفرنسيين في خوض الحرب ، فقد رأى « أن احتلال الجزائر أمر هام ومفيد لتقدم الحضارة » .

ومثلما تمت تصفية العلاقة بين الدين والعلم فقد سعى علماء الإنسان إلى تصفية ماتبقى من الجوانب الروحية للإنسان وتقريبه ماأمكن إلى المخلوقات الحيوانية تبعاً لنظرية داروين حول النشوء والارتقاء وذلك بالتركيز المستمر على الجوانب الغرائزية التي تربطه بالحيوان . يقول سيجموند فرويد في ذلك : « عند الحيوان الإنساني تحدث الأمور بنفس الطريقة من غير شك ، فإن وراثته الأثرية رغم اختلاف امتدادها وطبيعتها تشبه غرائز الحيوانات » .

ومالبث بعد ذلك أن أعلن البعض عن احتضار الإنسان على المستوى المعارفي (ميشيل فوكو) أو موته روحياً (إريك فروم) . فماذا بقي بعد ذلك من موضوع لهذه العلوم ؟

إن هذا الاستعراض السريع لنشأة علوم الإنسان في أوربا ومالابس ذلك من ظروف وملابسات يكشف لنا عن أن نشأة هذه العلوم كانت وليدة قطيعة مع الإرث الديني المسيحي الذي سعى العلم إلى التخلص منه والقضاء على التسلط الكنسي الذي كان يأخذ بخناق الفرد والمجتمع ، وبصعود العلم وانتشار قيمه تمّ تعويض الدين تدريجياً حتى اتخذت بعض علوم الإنسان مظهراً شبه ديني في حياة الأفراد والمجتمعات ..

وإن المقارنة بين علوم الإنسان وعلم العمران تطلعنا على وجه آخر مختلف عن الإنسان والمجتمع والقيم الدينية ؛ فعلى حين اتخذت علوم الإنسان موقفاً صراعيا من الدين المسيحي فإن علم العمران كما رأينا يستوحي النص القرآني استيحاء مباشراً في تأكيده على عمارة الكون ومهمة الاستخلاف في الأرض ؛ وإذ تجعل

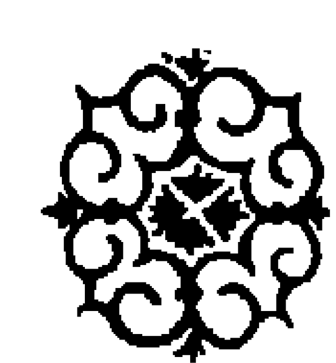
المسيحية نفسها طرفاً في مواجهة متبادلة مع العلم يؤكد القرآن الكريم على قيمة العلم وعلو منزلته بإزاء الإيمان : ﴿ يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات ﴾ ، مثلما يؤكد كذلك على وحدة الخلق والنشأة : ﴿ يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء ﴾ ، ﴿ يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم ﴾ . وقول الرسول ﷺ : « يا أيها الناس كلكم لآدم وآدم من تراب » .

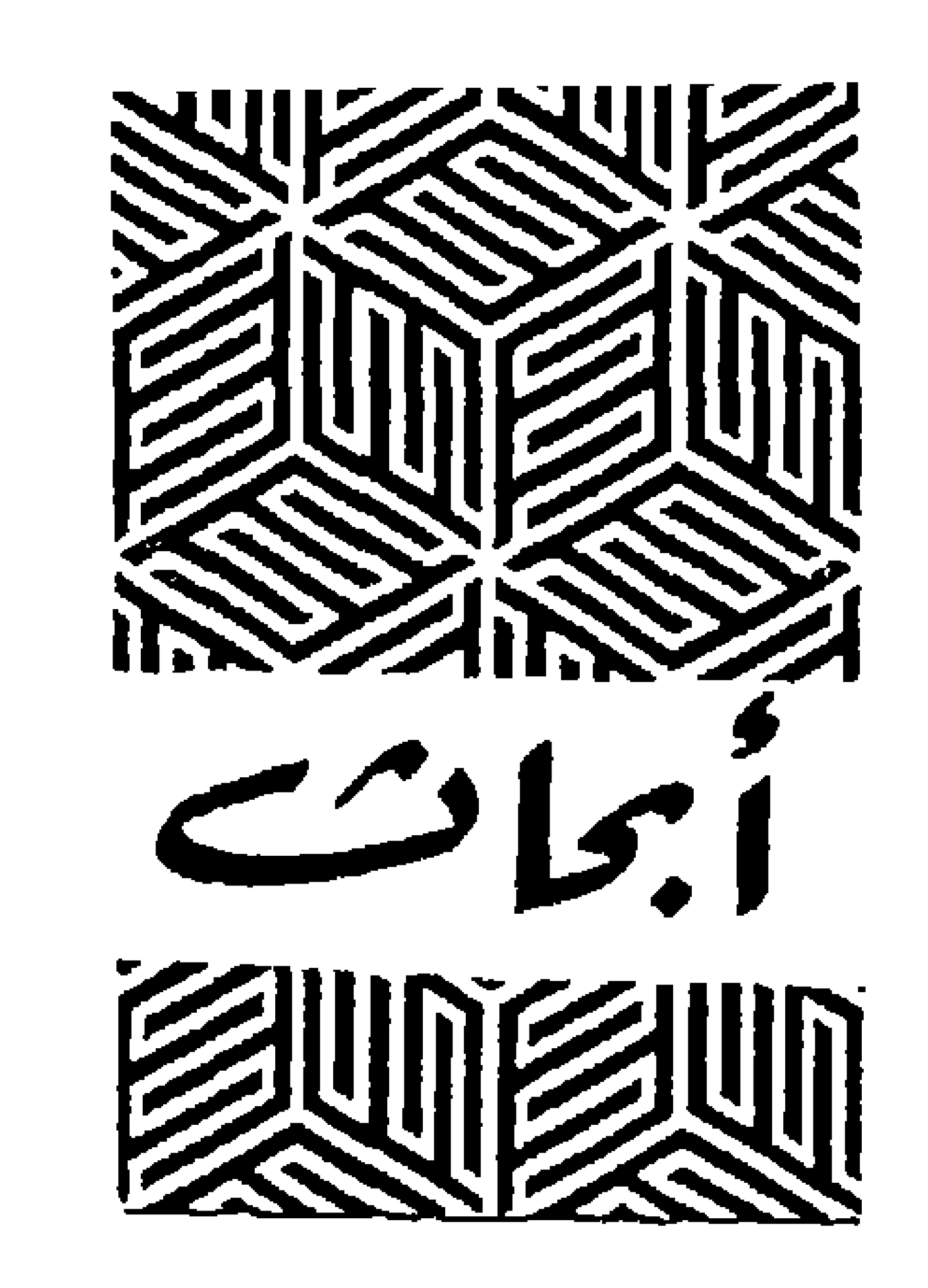
هذه النصوص كلها تؤكد على فكرة الوحدة التي عدلت عنها الإناسة الأوربية في بدء نشأتها قبل أن تتراجع عنها لصالح فرضية جديدة تشدد على « وحدة الطبيعة الإنسانية » . إن هذا التراجع في حد ذاته يشكل ظاهرة ملاحظة في تاريخ علوم الإنسان ، فالفكر الأوربي يبدو كما لو كان يسير وفق آلية « النفي الذاتي » المستمر ، ومن هذا المنظور يمكن أن نعتبر الأنظمة الفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية كتعبير عن هذا النفي ؛ فقد ظهرت الماركسية في مواجهة الليبرالية والاشتراكية كرد على الرأسمالة والديمقراطية في مواجهة الديكتاتورية وهكذا دواليك . ومن جهة أخرى ظهر الصراع بين الدين والعلم والكنيسة والدولة والفرد والمجتمع ، بل وفي داخل الإنسان ذاته ظهرت ثنائية الروح والجسد والعاطفة والعقل .. حتى يصح أن يقال إن بنية الصراع هي إحدى البنيات المُشَكِّلة للفكر الأوربي خاصة أما ما يستتبعه من توازنٍ أو تركيب يأتي في مرحلة ثانية ، في حين أن الفكر الإسلامي يقوم بالأساس على فكرة التوازن أولا ، فالإنسان روح وجسد وعقل ووجدان ، والإسلام دين ودنيا وعقيدة وشريعة والإيمان علم وعمل ظاهر وباطن وهكذا دواليك ، أما الصراع فيأتي في مرحلة ثانية إما تعبيرا عن الحركية العامة لهذه الأطراف وإما تعبيراً عن الاختلال ، ومن ثم فقد تميز الفكر الإسلامي بالوسطية في مقابل الجدلية التي طبعت الفكر الأوربي خاصة .

هكذا يقودنا علم العمران إلى علوم الإنسان مثلما قاد التاريخ ابن خلدون إلى الكشف عن طبيعة الأحوال في العمران . ومن خلال ذلك تبينا كيف تحكم تكوين ابن خلدون العلمي وتجاربُ حياته الخصبة في نقده للتاريخ وارتياده آفاق علم جديد لم يرتده أحد ممن سبقه . لقد كان لظروف عصره تأثير على هذا التوجه في فكره على نحو ما نعرف له من تنظير حول أدوار الحضارة وتدرجها من النشأة والنمو إلى الإنحدار والاضمحلال الذي شهد بعض آثاره في مناحي الفكر والواقع الاجتماعي والسياسي والحضاري بشكل عام . وقد تبينا كذلك أثناء الاستعراض السريع لنشأة علوم الإنسان في أوربا كيف تحكم الدين سلباً وإيجاباً في بروز هذه العلوم واستجابتها لحاجات الإنسان والمجتمع على إثر القطيعة التي حدثت داخل أوربا بين الدين والواقع

وماالحق ذلك من إنعكاس على الاتجاهات السياسية والاجتماعية والعلمية ..

وخلاصة القول أن علم العمران وعلوم الإنسان يخضعان معاً إلى نمطين حضاريين متمايزين لكل منهما خلفيته العقدية والفكرية والعلمية وأسسه المعارفية التي تتحكم في كلتيهما داخل سياق زماني محدد ، فأيهما نختار : علم العمران أم علوم الإنسان ؟





الدين ودافعية الانجاز

دراسة نفسية مقارنة لمستوى دافعية الإنجاز

د. حسن على حسن

مقدمة

يمثل الدين أحد المتغيرات الثقافية الأساسية، التى تسهم فى تشكيل النواتج السلوكية المتنوعة، والتى تمارس ضبطا يتباين فى شدته، على المشاعر والأفكار والأفعال الصادرة عن الأفـراد – على المستوى الصريح أحيانا والضمنى أحيانا أخرى، فى مجتمعنا بوجه خاص، وفى بلدان العالم العربى والإسلامى بوجه عام.

وكما يوضح اريك فروم، فإنـه لاتوجد – بكل تأكيد – حضارة فى الماضى، ويبدو أنه لايمكن أن توجد حضارة فى المستقبل، دون أن يكون لها دين. والدين بمعناه الواسع، أى مذهب للفكر والعمل، تشترك فيه جماعة ما، ويعطى الفرد إطاراً للتوجيه وموضوعا للعبادة (فروم، ١٩٧٧، ص٢٠).

وعلى الرعم من أننا لانستخدم الدين بهذا المعنى الواسع لأننا نقتصر هنا على دراسة نمطين من الديانات السماوية (غير الوضعية)، فإن مانريد التأكيد عليه، هو أن الدين يمنح الإنسان توجهاً حيال الأشياء والوقائع المتباينة فى بيئته، وأن ثمة مقولات عامة، أو تصورات شائعة أو فروض مطروحة، حول قيمة التدين فى دفع عملية الإنجاز بكافة أشكاله، ومدى الفروق بين الأقلية والأغلبية فى مجتمع ما – من ناحية دينية –، فيما يتعلق بمستوى الأداء الإنجازى أو الكفاءة المهنية أو التوجهات حيال أنماط متباينة من الإنجاز. أضف الى ذلك مدى فاعلية عامل التعصب من قبل

* تعتمد الخطوط العامة لنتائج هذا البحث، على رسالة الدكتوراه التى أنجزها الباحث عام ١٩٨٦، عن الشخصية الإنجازية وبعض سماتها المعرفية والمزاجية.

الأغلبية تجاه الأقلية . أو العكس فيما يتعلق بمستوى الميل والأداء الإنجازى .

وعلى مستوى آخر ، ترجع أهمية دراسة الإنجاز وخصائصه إلى ارتباطه الوثيق بالنمو الاقتصادى والاجتماعى للأفراد والمجتمعات . وهو ما أكده ماكليلاند – فى بداية السبعينيات ـ من حيث تباين المجتمعات فى شعورها العام ، بالحاجة إلى بذل الجهد للعمل الاقتصادى ، وأن المجتمعات التى يزداد فيها هذا الشعور ، تنتج نوعاً من المنظمين الاقتصاديين العاملين بالسوق ذا رغبة دافعة وملحة للعمل والكسب وأن هؤلاء المنظمين ، يكونون فى العادة ، هم الأساس فى دفع عجلة التنمية الاقتصادية السريعة (ماكليلاند ، ١٩٧٥ ،ص١) .

وبشكل عام ، يمكننا أن نشير إلى عدد من النقاط التى تمخضت عنها بحوث ديفيد ماكليلاند وهو أحد الرواد الأوائل فى دراسات الإنجاز – والتى تمثل إطاراً مرجعيا حافزاً لمزيد من الفحص فى هذا المجال*، فيمايلى :

(١) أن قيم الآباء وتمثل أوتبنى آرائهم الدينية يؤثر فى أساليب تنشئة الطفل ، وبالتالى فى مستوى الحاجة للإنجاز لديه . وكمثال على ذلك ، فقد أدى الاصلاح البروتستانتى فى القرنين السادس والسابع عشر – وهى الفترة التى أصبح فيها كثير من المسيحين ضد الكنيسة الكاثوليكية القوية فى روما – إلى تغير فى أساليب تربية الطفل ، أفضت لزيادة الحاجة للإنجاز ، ومن ثم لظهور الثورة الصناعية (ماكليلاند – ١٩٧٥ ، ص٢٠١) .

(٢)أن ثمة فروق بين الطوائف الدينية والعنصرية المختلفة فى اتجاه تفوق اليهود والبروتسانت والبيض على الكاثوليك والزنوج فى المجتمع الأمريكى ، فيما يتعلق بمستوى الدافعية للإنجاز (نفس المرجع) .

(٣) نقطة ثالثة هامة ، تتمثل فى تأكيد ماكليلاند على قابلية الأقليات لارتفاع معدل الاستثارة الإنجازية لديهم ، إذا واجهوا تعصبا من الأغلبية ، والعكس صحيح ، حيث يقرر ثمة تفسير شائع بأن الناس يظهرون خاصية الحاجة العالية للإنجاز عندما يعاملون بطريقة غير عادية أو عندما يكونون ضحايا للتعصب الاجتماعى إذ إنهم فى تلك الحالة ، يريدون أن ينجزوا ، حتى يعوضوا الوضع الدونى الذى فرض عليهم . (ماكليلاند ، ١٩٧٥ ، ص١٩٦) .

وعلى الرغم من أنه من غير المتاح وفقا لمحدودية الجهد والإمكانية اللازمة مراجعة النتائج المتعلقة بالأقليات اليهودية والدينية الأخرى فى إطار المجتمع الأمريكى ، فإننا نقتصر فى هذا البحث على فحص الافتراض المتعلق بإمكانية تباين مستوى الإنجاز بين

الأغلبية المسلمة والأقلية المسيحية فى مجتمعنا ، ومايُشاع أحيانا عن وجود تعصب ضمنى ، يمكن أن يفضى إلى تفوق نسبى لتلك الأقلية على الأغلبية فى مجالات الأداء المتنوعة ، كرد فعلٍ لتعويض الوضع الدونى الذى قد يُفرض عليها .

(١) – مشكلة البحث :

تحاول هذه الدراسة الإجابة على السؤال التالى :

هل يمكن أن يفضى التحدى الضمني أو المفترض الذى قد تشعر به الأقلية المسيحية فى المجتمع المصرى – فى مواجهة أغلبية مسلمة إلى أن تغدو أكثر إنجازاً على مستوى الدافع والأداء (التحصيل الأكاديمى) وكذا بعض الخصائص المعرفية والمزاجية المرتبطة بهذا التوجه ؟

(٢) فروض البحث :

وفقاً لمحدودية المعلومات المتاحة لنا فى هذا الصدد ، خاصة فى مجتمعنا ، فإننا سنتجنب طرح فروض موجهة للإجابة على السؤال – مشكلة البحث – ومن ثم نميل لطرح الفرضين الصفريين التاليين :

– لاتوجد فروق ذات دلالة بين مجموعتى المسلمين والمسيحيين ، فيما يتعلق بالإنجاز باعتباره أداء ودافع .

– لاتوجد فروق ذات دلالة بين المسلمين والمسيحين ، فيما يتعلق بالخصائص المعرفية والمزاجية المنوطة بالإنجاز والمستهدفة فى البحث .

(٣) المفاهيم والأدوات :

سنعرض هنا للمفاهيم الأساسية فى البحث والأدوات التى استخدمت لقياسها كمايلى :

أ – مفهوم الإنجاز :

وقد تعامل الباحث مع هذا المفهوم باعتباره متضمنا للإنجاز من حيث إنه أداء (تحصيل أكاديمى) ودافع (ميل للإنجاز) وسمة شخصية مركبة . **ويتحدد الدافع للإنجاز** على أنه استعداد الفرد للسعى فى سبيل الاقتراب من النجاح ، أو تحقيق هدف معين (Atkinson, 1964) . كما يشير الإنجاز للرغبة أو الحاجة للإحساس بالفخر والاعتزاز عند إتمام عمل أو إنجاز أداء ناجح (Ferguson, 1976,p . 305) ويمثل الشعور بحالة الإشباع من خلال الإنجاز ومحاولة الاستمتاع بالنجـاح ، جوانب أساسية لدافع الإنجاز .

وقد تم قياس هذا المتغير باستخدام مقياس مهرابيان للميل للإنجاز ، حيث يعتبر أحد المقاييس الواعدة فى قياس الدافعية للإنجاز (Lawrence, 1983, p . 447) كما يتسم بقدر كبير من الثبات والصدق ، والخصوبة الارتباطية مع بعض المتغيرات المتعلقة بالإنجاز (Meharbian, 1969) **ويتمثل الإنجاز باعتباره أداء** – فى هذه الدراسـة – فى مسـتـوى التحصيـــل

الأكاديمي . ويرجع ذلك إلى أن التحصيل الأكاديمي يعتبر أحد المتغيرات التي تحظى باهتمام الباحثين في مجال دافعية الإنجاز ، إلى حد قول البعض ، بأنه يمثل تعبيراً مباشراً عن شدة الدافع أو مستواه (الأعسر ، ١٩٨٣ ، ص٦)

وقد تم قياس هذا المتغير من خلال الدرجة الكلية للتحصيل الدراسي للأفراد عينة البحث في امتحان نهاية العام الجامعي مايو ١٩٨٥ م .

وفيما يتعلق بالإنجاز باعتباره سمة شخصية مركبة ، فقد تم قياسه من خلال استخبار قام الباحث بتصميمه (حسن ، ١٩٨٦ م .) حيث افترض أن الإنجاز يمثل سمة شخصية مركبة وتتضمن أو ترتبط بخصائص معرفية ومزاجية معينة ، انتهت إليها نتائج البحوث في هذا الصدد . وقد تم تمثيلها في استخبار تم إعداده وفقا لشروط سيكومترية معتمدة ، ومراحل متدرجة من حيث البناء والتكوين (انظر حسن ، ١٩٨٦ ، ص١١٨) .

ب – الخصائص المعرفية والمزاجية :

وتتمثل في بعض السمات التي تتسم بقدر من الاستقرار والرسوخ النسبي في الشخصية وتسهم في تشكيل سلوك الأفراد وتوجهاتهم المتنوعة ، وهي كمايلي « الحاجة للمعرفة ، الميل للتيقن ، الذكاء ، المرونة ، الطلاقة ، الأصالة ، تأكيد الذات ، الجاذبيـة الاجتماعيـة ، الحساسيـة الأخلاقية » .

وفيما يلي تعريف لكل خاصية والأداة المستخدمة لقياسها :

– **الحاجة للمعرفة** : Need for Cognition

وتشير إلى ميل الفرد للانخراط أو الاستمتاع بمحاولات البحث المعرفي حيث تفترض بحوث الحاجة للمعرفة أن هذه الخاصية ذات قيمة تنبؤية بالكيفية التي يتعامل من خلالها الناس مع المهام والمعلومات الاجتماعية المطروحة عليهم . ولرصد هذا المعنى ، تم تعريف واستخدام مقياس الحاجة للمعرفة ، والذى صممه كَاكْيُبُّو وبيتي . (انظر حسن ، ١٩٨٦) (Cacioppo;Petty,1984,p .306)

الميل للتيقن : Certainty Orientation

ويعني ميل الأشخاص لعدم الاهتمام باكتشاف معلومات حول ذواتهم ، أو حول عالمهم واهتمامهم الضعيف بالبحث عن أسباب مايحدث في بيئتهم ، أو عدم مقارنة ذواتهم الاجتماعية من خلال الآخرين وعدم تحمسهم لحل المتناقضات وأشكال عدم الاتساق الذاتي .

وقد استخدم لقياس هذا المتغير ، مقياس التسلطية ليرن ولامبي ت ١٩٦١ وفقا لما أفضى له من دلالات مقبولة في هذا الاتجاه ، ومن خلال دراسات سورنتينو Sorrention وشـــــورت (Short,1984,p .129) (انظر حسن ، ١٩٨٦).

الذكاء : Intelligence

ويشير هنا إلى « القدرة العقلية العامة

التى تساعد على التحصيل وحسن التكيف ، وقد استخدمنا مقياس المتشابهات لقياس هذا المتغير لما له من دلالة ارتباطية بالدرجة الكلية للذكاء على مقياس ويكسلو (السيد ، ١٩٨٠ ، ص١٤٥)

– **المرونة التلقائية : Flexibility**

ويشير هذا المتغير إلى استعداد أو ميل لدى الشخص يمكنه من الوصول إلى عدد متنوع من الإجابات أو المعلومات المثيرة متحرراً من الضرر الذاتى . ويكشف هذا الاستعداد عن نفسه من خلال الانتقال من فئة إلى أخرى من فئات الاستجابة ، فهو يقف كمقابل للقصور الذى يكشف عن نفسه من خلال التركيز على فئة واحدة من فئات الإستجابة (حسن ، ١٩٨٢ ، ص٥٣) .

وقد استخدمنا صورة مختصرة لمقياس الاستعمالات الذى وضعه جيلفورد لقياس هذا المتغير (انظر حسن ، ١٩٨٦) .

الطلاقة الفكرية : Fluency

وتعنى القدرة على إنتاج عدد كبير من الأفكار أو الألفاظ فى وقت محدد* ، أو هى السهولة والسرعة التى يتسم بها استدعاء تداعيات (فكرية – لفظية) متوفر فيها شروط معينة (حنورة ، عيسى ، ١٩٨٤) واستخدم لقياسها أيضا مقياس الاستعمالات .

– **الأصالة : Originality**

ويشير هذا المفهوم إلى « القدرة على إنتاج أفكار جديدة أو طريفة (حنورة ، ١٩٨٤ ، ص١١٦) وقد استخدم اختبار المترتبات لجليفورد واختبار المترابطات البعيدة لميدنك ، لقياس هذا المتغير (حنورة ، ١٩٨٤) .

– **تأكيد الذات : Self-assertion**

ويعنى هذا المفهوم بوجه عام ، حرية التعبير الانفعالى ، وحرية* الفعل ، سواء كان ذلك فى الاتجاه الإيجابى ، اتجاه التعبير عن الأفعال والتغيرات الانفعالية الإيجابية الدالة على الاستحسان والتقبل وحب الاستطلاع ، والاهتمام والحب ، والود والمشاركة ، والصداقة والإعجاب ، وفى الاتجاه السلبى ، أعنى إظهار الأفعال والتعبيرات الدالة على الرفض وعدم التقبل والغضب والألم والشك والأسى . (الطيب ، ١٩٨٢ ، ص١٧٧) .

وقد تم قياس هذا المتغير من خلال مقياس ويلوبى لتأكيد الذات (انظر حسن ، ١٩٨٦) .

الجاذبية الاجتماعية : Social desirability

يشير هذا المتغير – وفقا لتعريف مارلو كراون (Marlowe.; Crowne, 1961) إلى الحاجة للاستحسان والتقبل الاجتماعى ، والاعتقاد بأن ذلك يمكن تحقيقه بواسطة أشكال السلوك المناسبة والمقبولة ثقافيا » وقد استخدم لرصد هذا المتغير مقياس مارلو – كراون للجاذبية الاجتماعية بعد أن قمنا بتعريفه (انظر حسن ، ١٩٨٦) .

الحساسية الأخلاقية : Moral sensitivity

وتعنى مدى حساسية أو قدرة الشخص على إصدار أحكام أخلاقية على مواقف مشبوهة أو تتسم بالجدل من الناحية الأخلاقية . وقد استخدمنا مقياس ريتج للأحكام الأخلاقية لرصد هذا المتغير (انظر حسن ، ١٩٨٦) (Rettig, 1961) .

وفيما يتعلق بمدى ثبات هذه الاختبارات ، فقد قمنا بحساب معامل ثبات إعادة التطبيق والقسمة النصفية ، وكلها مقبولة إلى حد كبير . ومن حيث الصدق ، فإنه يترجح من خلال الدراسات والارتباطات الملائمة لهذه المقاييس فى دراسات سابقة (حسن ، ١٩٨٦) .

(٤) عينة البحث :

تكونت عينة البحث من (١٣٢) طالبا وطالبة جامعيين (٨٥ مسلمون و٤٧ مسيحيون) يدرسون بأقسام الفلسفة وعلم النفس (الفرقة الثالثة والرابعة) والاجتماع (الفرقة الثانية) بكلية الآداب - جامعة المنيا ، ومتوسط عمرى ٢٠,٥ وانحراف معيارى ١,٣ .

وربما كان طواعية عينة الطلاب لمتطلبات البحث ، فضلا عن سهولة الحصول على هذا العينة وإمكانية اتخاذ إجراءات الضبط اللازمة عليها ، الدافع الكامن لاختيارها .

(٥) إجراءات التطبيق :

قام الباحث بتطبيق الاختبارات الخاصة بالبحث ، والمكونة من أحد عشر اختباراً على جلستين فى نفس يوم التطبيق - تراوح المدى الزمنى لكل جلسة مابين ساعة ونصف ، إلى ساعتين ، وذلك فى الفترة من ٣/٢٠ إلى ١٩٨٥/٣/٢٥ .

(٦) المعالجة الإحصائية :

للتحقق من صحة فروض البحث ، تم استخدام المعاملات الإحصائية التالية :

(١) المتوسطات والانحرافات المعيارية لأداء مجموعتى المسلمين والمسيحين على مقاييس الإنجاز والشخصية موضوع البحث .

(٢) اختبار « ت » لدلالة الفروق بين متوسطات أداء هاتين المجموعتين على مقاييس البحث .

(٣) تحليل التباين المزدوج من خلال التقسيم الثلاثى لأداء أفراد كلا المجموعتين على مقاييس البحث واستبعاد مجموعة المتوسطين فى الأداء حيث قمنا بإجراء تحليل تباين لمجموعتى المسلمين والمسيحين فى الأداء على مقاييس الدراسة ، المرتفعون والمنخفضون ، مع استبعاد المجموعة المتوسطة حيث تبدو البيانات المتعلقة بها ، غير متسقة عبر المقاييس المتنوعة ، ولاتبدو دائما متوسطة بالنسبة لجماعات المحك المتطرفة .

(حســـن ، ١٩٨٦) .(Sorrention;
(Short;1977;1984

النتائج

(١) نتائج اختبار « ت » لدلالة الفروق بين متوسطات أداء مجموعتى المسلمين

والمسيحيين على مقاييس الدراسة .

جدول رقم (١)

المتوسطات والانحرافات المعيارية وقيمة ت لدلالة الفروق بين متوسطات أداء مجموعة المسلمين والمسيحين على مقاييس الدراسة .

م	متغيرات الدراسة	مسلمون = ٨٥		مسيحيون = ٤٧		قيمة ت
		م	ع	م	ع	
١	التحصيل الأكاديمى	٩,٦	١٠٣,٦	١٠٤,٦	١٢,٣	,٥٧
٢	الميل للانجاز	١٨,٥	١٩٤	١٨٩,٥	١٦	١,٥
٣	الشخصية الانجازية	١٦,٣	١٤٢,٢	١٣٦,٢	١٧	٢,١
٤	الحاجة للمعرفة	٢,٧	٩,٥	٩,٧	٢,٥	,٤
٥	الذكاء	٤,-	١١,٦	١٢,٣	٤,٤	,٩٧
٦	الميل للتيقن	٧,٧	٨٢,٤	٨٢,٣	٦,٤	,٠١
٧	تأكيد الذات	٣,٦	١٦,٦	١٥,٨	٣,٤	١,٣
٨	الجاذبية الاجتماعية	٢,٩	١١,٨	١٤,٢	٣,٦	٤,٣
٩	الحساسية الأخلاقية	٧٨,٢	٢٥٢,٧	٢٧٢,٨	٦٨,٩	١,٥
١٠	المرونة } استعمالات	٢,٣	٢,٥	٢,٢	٢,٢	١,٨
١١	الطلاقة } استعمالات	٢,-	٥,٩	٦,٦	٢,٧	١,٧٥
١٢	الاصالة (ترابطات)	٥,٣	١٧,٧	١٢,٣	٥,٤	١,٦
١٣	الطلاقة } مترتبات	٥,٢	١٦,٥	١٦,٨	٥,٤	,٣٣
١٤	الاصالة } مترتبات	٣	٣,٩	٤,٥	٢,٩	١,٢

د. ح = ١٣٠ دلاله ,٠٥ ١,٩٨
,٠١ ٢,٦

يتضح من خلال فحصنا لنتائج « ت » المعروضة بالجدول مايلى :

(١) توجد فروق جوهرية بين المسلمين والمسيحيين فيما يتعلق بالإنجاز كسمة شخصية فى اتجاه تفوق المسلمين على المسيحيين .

(٢) توجد فروق دالة أو جوهرية بين المسلمين والمسيحيين فيما يتعلق بمتغير الجاذبية الاجتماعية أو الميل للاستحسان الاجتماعى ، فى اتجاه تفوق المسيحيين على المسلمين .

(٣) لاتوجد فروق ذات دلالة بين كلا المجموعتين فيما يتعلق بمتغيرات الإنجاز الأخرى (الميل للإنجاز والتحصيل الأكاديمى) وكذا متغيرات الشخصية الأخرى .

وللحصول على فروق أكثر وضوحا قمنا بعد استبعاد مجموعة المتوسطات فى الأداء على مقاييس البحث ، بإجراء تحليل للتباين المزدوج المتغير الدين (مسلمون - مسيحيون) كمتغير مستقل أساسى مع متغيرات الدراسة الأخرى (مرتفعون - منخفضون) كمتغيرات تابعة ، وتم التعامل مع كل متغير كحالة مستقلة ، وفيما يلى نتائج هذا الإجراء .

ب - نتائج تحليل التباين المزدوج :

سنقتصر هنا على عرض النتائج الدالة فقط ، التى تمثلت فى أربعة متغيرات هى (الميل للإنجاز ، الشخصية الإنجازية ، الجاذبية الاجتماعية ، الحساسية الأخلاقية) .

جدول رقم (٢)
(نتائج تحليل التباين لتغير الدين) ومحك الميل للانجاز

مصدر التباين	د . ح	متوسط المربعات	ف
الديـــــن	١	٩٤٧	١٦,٦
الميـــل للانجاز	١	٣٧٤٩٨	٥٨٦
التفاعـــل	١	٢٨٥	٥
الخطـــأ	٨٦	٥٧,٢	

جدول رقم (٣)
(نتائج تحليل التباين لمتغير الدين) والشخصية الانجازية

مصدر التباين	د . ح	متوسط المربعات	ف
الديـــــــن	١	١٢٣٨	١٠,٩
الشخصية الإنجازية	١	٣٢٢٠٩	٢٨٣,٥
التفاعـــــــل	١	٩٢٨	٨,٢
الخطـــــــأ	٧٥	١١٣,٦	

جدول رقم (٤)
(نتائج تحليل التباين لمتغير الدين) والجاذبية الاجتماعية

مصدر التباين	د . ح	متوسط المربعات	ف
الديـــــــن	١	٣٩	٦,٥
الجاذبية الاجتماعية	١	٧٥٧	١٢٦,٢
التفاعـــــــل	١	١٦٢	٢٤,٩
الخطـــــــأ	٩٢	٦	

* أجريت العمليات الإحصائية على الحاسب الآلى – بمركز الحساب العلمى بجامعة عين شمس .

* تم التغاضى عن دلالة النسبة الفائية للمتغيرات التابعة عموما (الأعمدة) لأننا معنيون أساسا بتأثير المتغير المستقل (الدين – مسلمون – مسيحيون) على المتغيرات التابعة . خاصة وأن الدرجات المرصودة بجداول التباين هى أساسا درجات المتغير التابع ومن ثم فإن ارتفاع قيمة ف (الأعمدة) يعنى تحصيل حاصل ، بينما تغدو دلالة ف للمتغيرات المستقلة ، أمرأ جديرا بالاهتمام ، وكذا مستوى التفاعل بينهما .

تم استخدام معادلة المتوسط ونصف الانحراف المعيارى (م + $\frac{١}{٢}$ع) للتمييز بين مجموعتي المرتفعين والمنخفضين على محكات الإنجاز وإجراء إحصائى معتمد فى كثير من البحوث (فرج ، ١٩٨٠) .

** مستوى دلالة ف عند ٠,٠٥ = ٠,٠١٤ = ٧,٢

جدول رقم (٥)
(نتائج تحليل التباين لمتغير الدين)
ومحك الحساسية الاخلاقية

مصدر التباين	د . ح	متوسط المربعات	ف
الديـــــن	١	٢٠٢٩٤	٢٠,٩
الحساسيـــةالاخلاقيـــة	١	٦٥٨٢٥٦	٦٧١
التفاعـــل	١	٢٠٠١٠	٢٠,٤
الخطـــأ	٨٢	٩٨٠٠٩	

وتكشف نتائج تحليل التباين المزدوج لأداء مجموعتى المسلمين والمسيحيين على مقاييس الدراسة المتنوعة عما يلى :

(١) تأكيد دلالة الفروق التى كشف عنها اختبار « ت » فيما يتعلق بمتغيرى الشخصية الإنجازية والجاذبية الاجتماعية .

(٢) بروز الفروق بين المجموعتين لمستوى دلالة واضح ، فضلاً عن دلالة التفاعل بين متغير الدين ومتغيرات « الميل للإنجازات والحساسية الأخلاقية ، فى اتجاه تفوق المسلمين على المسيحيين فى الميل للإنجاز ، وتفوق المسيحيين على المسلمين فى الحساسية الأخلاقية كما يتضح من متوسطات أداء المجموعتين فى جدول رقم (١) .

(٣) عدم وجود تباين دال بين متغير الدين ومتغير التحصيل الأكاديمى أو الإنجاز باعتباره أداء .

مناقشة النتائج

توضح لنا نتائج هذا البحث – بشكل محدد – مايلى :

(١) وجود تباين دال لمستوى الميل للإنجاز (أو الإنجاز باعتباره دافعا) مع متغير الدين فى اتجاه تفوق المسلمين على المسيحيين ، يدعم ذلك وجود فروق دالة وتباين دال أيضا لمتغير الشخصية الإنجازية (أو الإنجاز كسمة شخصية) فى نفس الاتجاه .

(٢) عدم وجود أية فروق أو تباينات ذات دلالة لمتغير التحصيل الأكاديمى (أو الإنجاز باعتباره أداء) مع متغير الدين .

(٣) اتضح أيضا أن المسيحيين أكثر اهتماما بالميل للاستحسان الاجتماعى ومايتبعه من حساسية أخلاقية مفترضة أو وسيلية لتحقيق ذلك .

وبشكل عام ، توصى هذه النتائج ، بإعادة النظر فى صحة الزعم القائل بوجود نوع من التعصب أو التحدى ضد الأقلية المسيحية فى مجتمعنا . حيث لم تكشف هذه الأقلية عن تزايد يذكر فى الاستثارة الإنجازية لحد التفوق على الأغلبية ، سواء على مستوى الإنجاز باعتباره أداء (تحصيل اكاديمى) أو باعتباره دافعا (ميل للإنجاز) أو كسمة شخصية مركبة (الشخصية الإنجازية)

ويمكن تفسير هذه النتيجة فى ضوء عديد من الاعتبارات تتمثل فيمايلى :

أ – أن مفهوم الأغلبية والأقلية مفهوم نسبى الدلالة أو المحتوى فقد تكون الأقلية (عدداً) أكثرية أو أغلبية (من حيث الفاعلية والنشاط) ، وقد تكون الأكثرية (عدداً) أقلية وفقا للمعنى السابق . كما هو الحال بالنسبة لدول مثل إسرائيل وجنوب أفريقيا .. الخ ، حيث تمارس الأقليات فى هذه المجتمعات اضطهادا وتعصبا حيال الأغلبية . ومن ثم يبدو هذا المعنى بحاجة للضبط أو أن يوضع فى الاعتبار عند تفسيرنا لهذه النتيجة .

ب – وربما كان الأمر راجعاً لاحتمالية أن التفوق العددى والمعنوى للأغلبية يمثل تحدياً كبيرا وطاغيا بالنسبة للأقلية ومن ثم فعلى الرغم من توافر مستوى معقول من الميل للإنجاز إلا أنه فى ظل هذه الظروف تكون الاستجابة أو الأداء الإنجازى ، أقل بعض الشيء (ماكليلاند ، ١٩٧٥ ، ص١٩٠) .

جـ – ومن ناحية ثالثة ، ربما كان الأمر لاعلاقة له بالتعصب ، فالتعصب كمحك للتفسير ، يكتنفه بعض الصعوبات التى تتمثل فى إمكانية استخدامه كعملة ذات وجهين . فقد يقضى تعصب الأغلبية ضد الأقلية ، إلى تعصب مضاد يكون له نفس الأثر المتوقع من حيث تزايد مستوى الاستثارة الإنجازية لدى الأغلبية كما هو متوقع لدى الأقلية (حسن ، ١٩٨٦ ، ص ص٢٢٦) .

ومهما يكن من أمر ، فإن نتائج البحث توصى بعدم صحة الفرض الأول ، فيما يتعلق بالإنجاز باعتباره دافعا وسمة شخصية ، ويبدو الفرض صحيحا فيما يتعلق بالإنجاز باعتباره أداء (التحصيل الأكاديمى) ، كما تشير إلى صحة الفرض الثانى باستثناء متغيرى الجاذبية الاجتماعية والحساسية الأخلاقية) .

وبوسعنا فى النهاية نشير إلى نقطتين هامتين ، تمثلان مشكلات بحثية ، فى حاجة للفحص تتمثلان فيما يلى :

(١) ضرورة إجراء هذه الدراسة على عينات يبدو التوجه الدينى لديها واضحا على مستوى السلوك والممارسة وملاحظة الفروق فى الاستجابة على مقاييس البحث ، فربما تكون دلالات النتائج أكثر وضوحا .

(٢) محاولة اختيار الفرض الذى طرحه ماكليلاند ، والذى يعبر عن تصور شائع فى مجتمعنا ، حول اتجاه الأقلية لممارسة الأعمال المهنية والاقتصادية التى تمثل عصب الإنتاج والحركة فى المجتمع وذلك من خلال دراسة مسحية مقارنة لعينة من أبناء المجتمع . حيث أوضح ماكليلاند « أنه إذا كانت جماعة الأقلية ذات مكانة طبقية متوسطة ، وتتسم بحاجة مرتفعة للإنجاز مع تطلع شبابها المرتفعين فى الإنجاز لمهن ذات مكانة عالية أو أوضاع قيادية سياسية أو حكومية وأنهم يحرمون من الالتحاق بمثل هذه المهن ، بسبب التعصب الاجتماعى ، فإنهم قد يلجأون للاشتغال بالأعمال التجارية والصناعية كأفضل بديل للإنجاز المرتفع ، وبهذا يمكن تفسير كون النسبة العالية من قادة رجال الأعمال فى دول كثيرة ، من الأقليات (ماكليلاند ، ١٩٧٥ – ص١٦٩)

المراجع

– الأعسر وآخرون (صنعاء ، ١٩٨٣) :
– **دراسة استطلاعية للعلاقة بين دافعية الإنجاز وبعض المتغيرات العقلية والشخصية والاجتماعية – فى المجتمع القطرى** .
الدوحة : مركز البحوث التربوية – جامعة قطر .

– السيد (عبد الحليم – ١٩٨٠) : **الأسرة وإبداع الأبناء** ، القاهرة دار المعارف .

– الطيب (محمد عبد الظاهر – ١٩٨٢) : مقياس تأكيد الذات ، فى : أحمد عبد الخالق (محرر) **بحوث فى السلوك الشخصية** ، جـ ٢ الإسكندرية : دار المعارف ص ص١٧٣ – ١٨٥ .

– حسن (حسن على – ١٩٨٦) :

الشخصية الإنجازية وبعض سماتها المعرفية والمزاجية ، دكتوراة غير منشورة ، إشراف أ . د عبد الهادى أحمد الجوهرى ، أ . د مصرى عبد الحميد حنورة كلية الآداب - جامعة المنيا .

- حنورة (مصرى) عيسى (حسن) ١٩٨٤ : الفروق فى الأصالة والطلاقة لدى مجموعتين من طلاب الجامعة المصريين والكويتيين : دراسة نفسية حضارية مقارنة ، **المجلة التربوية (٣)** كلية التربية جامعةالكويت ، الكويت ، ص ص١٠٩

- ١٢٥ .

- حسين (محيى الدين أحمد - ١٩٨٢) : **العمر وعلاقته بالإبداع لدى الراشدين** ، القاهرة : دار المعارف .

- فروم (اريك - ١٩٧٧) **الدين والتحليل النفسى** ، ترجمة فؤاد كامل ، القاهرة : مكتبة غريب .

- فرج (صفوت - ١٩٨٠) : الفروق بين الانبساطين والانطوائيين فى الأحكام الأخلاقية القاهرة : المؤتمر الدولى الخامس للإحصاء ، القاهرة : ٢٩ مارس - ٣ أبريل .

- ماكليلاند (ديفيد - ١٩٧٥) **مجتمع الإنجاز : الدوافع الإنسانية للتنمية الاقتصادية** ترجمة : أ .د عبد الهادى أحمد الجوهرى ، سعيد فرج : القاهرة : نهضة الشرق .

REFRENCES

- Atkinson .J .w . (1964) :An Introduction to motivation, princetion, van Nas trand =
- Caciopp, J.W.R petty,R.(1984); The Efficient assessment n. for cognition **J. Pers assessment, vol. 48 (3) (306 - 307)**
- Ferguson, E.D. (1976); **Motivation an experinental approach**, New York: Holt - Rinheart .
- Lawrence, E.A. (1963) **Introduction to personality**,New York : Macmillan pub. co,
- Marlowe, D.; Crowne, D. (1961) Social desirability and psychological measurement. **J. Counsiling Psy. 25, 107 - 115 .**
- Rettig, S. (1961) MOR AL value structure and social class, **Sociometry, 25,73 - 84**
- Sorrentino, A.R.; Short, J. (1977) The Case of mysterious moderiates : Why motives somtimes fail to predict behavior **J. of personality and soc. psy. 85, 478 - 484.**
Sorrentino, A.R: Short, J.
- (1984) Uncertainty orientation, Implication for affective and cognitive views of achiev . behavior, **J. of pers. and soc. psych. 46,1,189 - 206 .**



مشكلة المنهج فى دراسة مصطلح النقد العربى القديم

أ. الشاهد البوشيخى

مشكلة المنهج :

مشكلة المنهج هي مشكلة أمتنا الأولى . ولن يتم تحليقنا العلمى ولا الحضارى إلا بعد الاهتداء فى المنهج للتي هي أقوم ، وبمقدار تفقهنا في المنهج ورشدنا فيه يكون مستوى انطلاقنا كمّاً وكيفاً . والأمر ما ألزم الله عز وجل الإنسان – ممثلا فى المسلم – بهذا الدعاء ، سبع عشرة مرة في اليوم : « اهدنا الصراط المستقيم » .[٢]

إن حرصنا على استقامة المنهج في كل شيء ، ينبغى أن يكون فوق كل حرص . وإن المجهود الذى نبذله من أجل تقويم المنهج ينبغى أن يكون أكبر من كل مجهود ؛ إذ العلم – كما هو معلوم – ليس هو القناطير المقنطرة من المعلومات يتم تكديسها وخزنها فى أدمغة بني آدم ، وإنما هو صفه تقوم بالشخص نتيجة منهج معين في التعلم والتعليم ، تجعله قادرا على علم مالم يُعلم .

والعالم ليس هو الذى يحمل فى رأسه خزائن ومكتبات ، ولكنه الذى يعرف كيف يوظف ما فى رأسه وما فى الخزائن والمكتبات ، ومن أجل إضافة بعض الإضافات . حقا إنه لابد من الاستيعاب أولا – وهو جزء من المنهج – ، ولكن المهم هو ما بعد ذلك من تحليل وتعليل وتركيب .

والناظر فى أحوال الأمة عامة ، والحال العلمية منها خاصة ، يلحظ بيسر ، أن مسألة المنهج لما تعط حظها من العناية والرعاية ، وأن كثيرا من الأموال والأوقات والطاقات تضيع بسبب فساد المنهج .

وإذا جاز الترخيص فى شيء ، فإن البحث العلمي لا ينبغي أن يكون من ذلك بحال ؛ لأنه بمثابه القلب من جسد الأمة ، إذا صلح صلح الجسد كله ، وإذا فسد فسد

الجسد كله . والأمة دائما بخير ، مادام فيها بحث علمي حقا ؛ ينير ويشق لها الطريق ، ويحقق ويؤكد لها ذاتها التاريخية ، ماضيا وحاضرا ومستقبلا . وبغير المنهج القويم لا يمكن أن يستقيم للبحث العلمي سير .

إن الحال العلمية عندنا تشكو من عديد من الأمراض ، منها : التكديس بدل البناء ، والاستهلاك بدل التصدير ، والجمع بدل البحث ، والارتجال بدل التخطيط ، والفردية بدل الجماعية ، والتسرع بدل التأني والتعميم بدل التدقيق ، والفوضى في عدد من المجالات بدل الضبط .. ومرد ذلك كله ـ عند التأمل ـ إلى فساد المنهج . فهل ستولى هذه المسألة حظها من الاهتمام ، فنفكر ، قبل السير ، في الهدف من السير ، ومراحل السير ، وكيفيه السير ؟ أم سنظل سائرين وكفى ؟ وحسبنا إننا نسير ؟

مشكلة المنهج في دراسة النقد العربي :

لقد خلت على النقد العربي عشرات السنين ، وهو يُدْرَسَ ويُدَرَّس ، ويؤلف في أعلامه ومعالمه ، وبيئاته واتجاهاته ، وظواهره وقضاياه ، وتاريخه وأسسه ... ثم ظهرت فيه مؤخرا موجات من القراءات الجديدة له ، ضمن حملة القراءات المشنونة عليه وعلى غيره ... فهل نستطيع ـ بعد كل ذلك وبكل ذلك ـ أن نزعم مطمئنين أننا قد فرغنا من ضبط قواعد فهم مصدر نقدى واحد ؟ أو شخصية نقدية واحدة ؟ بل أكاد أقول : هل أعددنا مايلزم لفهم وفك ألغاز نص نقدى واحد ؟ وهي الخطوة الأولى الضرورية لإصدار أي حكم .

إننا يجب أن نعترف ـ من باب نقد النفس بالنفس ـ بأن ما أصدرناه من أحكام ، لاتزداد إلا تراكما مع الأيام ، في حاجة إلى غربلة شاملة ! ذلك بأنا لم نأت البيوت من أبوابها ـ وانما أبواب كل نص علمي مصطلحاته ـ ، فقدمنا ، وما زلنا نقدم ، ما حقه التأخير ، وأخرنا ، وما زلنا نؤخر ، ما حقه التقديم ، وإذا كان عذر الأولين في بداية هذا القرن ، أن في صنيعهم ضربا من مطابقة الدرس النقدى لمقتضى الحال ، نظرا للبدايات ، فما عذر الآخرين وقد بين الصبح لذي عينين ؟ !

إن ألفاظ النص النقدي قديما وحديثا تتحدانا ، وإننا إذا أهملناها أوقعتنا في كبائر ، كتلك التي أتاها بعض الدارسين المحدثين حين فسر كلمة « مثل » في قول لأبي عثمان الجاحظ بالمعنى الشائع للمثل والأمثال اليوم[٣] . وأكبر الكبائر ـ لاشك ـ أن نظن أننا يمكن أن نفهم النقد ـ وما نحن له بفاهمين ـ دون اقتحام عقبة المصطلحات .

لقد كان علينا وما زال ـ إذا أردنا السير بشيء من الاستقامة المنهجية فى دراسة هذا النقد ، بعد مرحلة التقارير عن الرحلات

التي هي طابع كل بداية ـ كان علينا وما زال :

١ – أن نخرج نصوصه موفاة حقها من التوثيق والتحقيق والتكشيف .

٢ – وأن ندرس ألفاظه دراسة علمية منهجية .

٣ – ثم ياتي من بعد ذلك الدراسة للمحتوى بشروطها العلمية ، ومن جوانبها المختلفة ، وتأتي القراءات له بمختلف الألوان والنظارات .

فهل أنجزنا يا ترى خطوة من تلك الخطى على وجهها الصحيح ؟ .

هل نصوص النقد العربي الآن ماثلة أمامنا كاملة غير منقوصة ؟ وهل ما أخرجناه منها قد وفيناه حقه ؟ ؛ ما خبر النصوص النقدية في القرون الأولى ؟ وما خبر النقاد الذين لم تصلنا كتبهم ووصلتنا نصوص لهم في القرون التالية ؟ وما شأن عديد من الكتب يقام عليها الدرس تلو الدرس ، دون توثيق ولا تحقيق كافيين ؟ ؛ ما خبر فحولة الأصمعي ؟ ولمن هي قواعد الشعر المنسوب إلى ثعلب ؟ وهل حال بديع ابن المعتز أو عيار ابن طبا طبا بالحال التي ترضى ؟ ولماذا اعتمدنا على « العمدة » غير الصالحة للاعتماد في عدد من نصوصها سنين عددا ؟ ولماذا ولماذا ؟؟ .... كل ذلك يجلي حقيقة صارخة ، هي أن المكتبة النقدية ـ كغيرها من المكتبات للأسف الشديد ـ لا تزال نصوصها غير معدة الإعداد العلمي الذى يسمح بإقامة دراسات علمية عليها حقا ، في اطمئنان .

إن ذلك الإعداد ، وما لابد منه له ، خطوة كان يجب أن تقطع أولا ، وإن الدراسة العلمية المنهجية لألفاظ النصوص المعدة هي الخطوة الثانية « لا يقدم ـ ولا ينبغى أن يقدم ـ عليها تاريخ ولا مقارنة ، ولا حكم عام ولا موازنة ؛ لأنها الخطوة الأولى للفهم السليم الذى عليه ينبني التقويم السليم ، والتاريخ السليم »(٤) .

فهل تمت تلك الدراسة أيضا لتلك الألفاظ ؟ وهل ما تم منها تم وفق متطلبات المنهج ؟ .

واقع الدراسة المصطلحية للنقد العربي

إننا إذا رجعنا إلى المكتبة المصطلحية الحديثة ، منقبين عن الكتب التي خصصها اصحابها لدراسة المصطلحات النقدية والبلاغية عند العرب ، فإننا سنفاجأ ـ لامحالة ـ بالفقر الشديد الذي يعرفه هذا الجناح من المكتبة ، كما سنفاجأ بحداثة سن هذا الجناح ؛ فما أحسب أن عمر أول مؤلف في هذا الميدان يجاوز عشرين سنة . والذى وصل إلى خبره من المطبوع أو المرقون هو :

١ – رسالة الدكتور احميدة النيفر المقدمة في باريس لنيل دكتوراه السلك الثالث بعنوان : « مفردات البلاغة والنقد الأدبي عند قدامة بن جعفر (نقد الشعر) » رقنت سنة 1970 .

٢ – مصطلحات بلاغية ، للدكتور أحمد مطلوب . طبع سنة 1972 .

٣ – مفاهيم الجمالية والنقد في أدب الجاحظ ، للدكتور ميشال عاصي . طبع في يناير 1974 .

٤ – مصطلحات نقدية أصولها وتطورها إلى نهاية القرن السابع للهجرة ، للأستاذ خير الله على السعداني ، رسالة ماجستير نوقشت في يونيو 1974 .

٥ – معجم البلاغة العربية ، للدكتور بدوي طبانة . تاريخ مقدمة الطبعة الاولى : 1975/3/20 .

٦ – مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب ـ البيان والتبين للجاحظ ، لصاحب هذا العرض . رسالة دبلوم الدراسات العليا نوقشت في يونيو 1977 ، تم طبعت سنة 1982 .

٧ – الاصطلاحات النقدية والبلاغية في كتاب نقد الشعر لقدامة بن جعفر ، دراسة لغوية تاريخية نقدية ، للأستاذ إدريس الناقوري . رسالة دبلوم الدراسات العليا نوقشت في مارس 1981 ، ثم طبعت سنة 1982 بعنوان : « المصطلح النقدنى في نقد الشعر ، دراسة لغوية تاريخية نقدية » .

٨ – معجم المصطلحات البلاغية وتطورها ، للدكتور أحمد مطلوب . طبع الجزء الأول سنة 1983 ، وطبع الجزء الثاني سنة 1986 .

ذلك كل ما انتهى إليه علمي مما صدر في الموضوع[٦] . والغالب وجود غيره مدوناً أو مطبوعا فى جهات مختلفة من أنحاء العالم .. لكن قلة التنسيق أو انعدامه بين مراكز البحث العلمي ـ ولا سيما الجامعات ـ يجعل التتبع التام متغذرا[٧] ، كما يجعل المدروس عرضة لأن يدرس مرات كثيرة .

وإذا نظرنا إلى تلك الكتب من حيث المنهج المعتمد فيها ، فإنه يمكن تصنيفها إلى ما يلى :

المنهج التاريخي فى دراسة مصطلح النقد العربي :

أ – صنف آثر المنهج التاريخي ، وهو نتاج ما يمكن تسميته بـ « المدرسة العراقيـة » . ويمثلـه ثلاثـة كتب : مصطلحات بلاغية ، ومعجم المصطلحات البلاغية وتطورها ، ومصطلحات نقدية أصولها وتطورها إلى نهاية القرن السابع للهجرة .

والحاجة العلمية التي جاءت كتب هذا

المصنف لتسدها هي : معرفة التطورات التي عرفتها دلالة بعض المصطلحات ، « ليكون تاريخ تطورها - كما يقول الدكتور أحمد مطلوب - أمام الدارسين . وهذا هو الهدف الذى سعينا إليه »[٨]

ولا شك أن هذا الهدف في غاية الصحة والسمو ، إذ من منا لا يحب أن يكون أمامه تاريخ تطور المصطلحات في البلاغة والنقد ، وفي غير البلاغة والنقد ؟ من منا لا يحلم بالمعجم التاريخي للنقد ، والمعجم التاريخي لغير النقد ؟ لكن سؤال الأسئلة هو : من منا يقدر وحده علميا على إنجاز ذلك ؟ ثم هل يجوز منهجيا وعلميا البدء بذلك ؟

أقــول : « منهجيـــا » ؛ لأن رصد التطورات يقتضي عقلا العلم بالمتطور في كل خطوة من خطوات سيره ، ولتحصيل ذلك العلم لابد من دراسة خاصة لكل خطوة من تلك الخطى ، بل لكل مكون من مكوناتها مؤلفا أو مؤلفا . فهل فعل ذلك قبل التاريخ للمصطلحات ؟

وأقـــول « علميـــا » ؛ لأن تلك الدراسات ، وذلك الرصد للتطورات ، لن تكون نتائجه علمية بالمعنى الصحيـــح للكلمة ، إلا إذا استوفى شروط الدراسة العلمية ، وأولها - لاشك - الاستيعاب التام للمادة ، ولا سبيل إليه هنا بغير الإحصاء . فهل فهرست فعلا جميع أماكن ذكـــر المصطلح ، في جميع المصادر ، ولدى جميع المؤلفين ، وعبر جميـــع القـــرون ؟ ثم إن فهرست باحصاء أمين ، فهل خضع كل نص فيها للتحليل والتعليل اللازمين ؟ ، وهل تم تركيب الصور الجزئية للدلالة المستنبطة من النصوص في كل مؤلف ، قبل تركـــيب الصورة الكلية لتاريخ كل مصطلح ؟ .

إن المنهج التاريخي في دراسة المصطلحات مهم جدا ، اذا جاء في إبانه وبشروطه ، والا فلا سبيل منهجيا وعلميا إلى اعتماد نتائجه .

يقول أستاذ جيلنا في النقد بالمغرب : الدكتور أمجد الطرابلسي في تقديم له « إن من العبث في مجال دراسة مصطلحاتنا النقدية والبلاغية ، وتحديد مدلولاتها **التطاول منذ البداية** نحو عمل معجمي شامل ، يتناول المؤلفين السابقين كلهـــم والـــعصور جميعها ... إن المعجم الشامل الذى نطمح في وجوده ذات يوم ، لا يمكن أن يكون سوى نتيجة لبحوث جزئيـة عديـــدة ، يتصدى كل منها لمجموعة آثار أحد أعلام النقد والبلاغة ، أو لأثر واحد من آثاره ، ودراسة ما في هذه الآثار بمجموعها ، أو هذا الأثر بمفرده ، من مصطلحـــات نقديـــة وبلاغية ، دراسة تتصف بالعمق والمنهجية العلمية ، وتتوخـــى إضاءة محتـــوى هذه المصطلحات وتتبع نشأتها وتطورها .

ومن نافلة القول التأكيد على ما تتطلبه هذه البحـــوث من صبر على التنقـــيب ، ومقارنة بين النصوص ، وتلمس للمحتوى الصحيح لكل مصطلح بالوقوف عند حدود الـــنصوص والوثائـــق المدروسة ، وتجنب الانجراف وراء بعض المفـــاهيم الطارئـــة والمتأخرة »[٩] .

المنهج الوصفي في دراسة مصطلح النقد العربي :

ب – **وصنف آثر المنهج الوصفي .** ويمثله ـ مع تفاوت ـ ثلاثة كتب أيضا ؛ مفردات البلاغة والنقد الأدبي عند قدامة ابن جعفر (نقد الشعر) ، ومفاهيم الجمالية والنقد في أدب الجاحظ ، ومصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبيين للجاحظ .

والحاجة العلمية التي جاءت هاته الكتب لتسدها هي معرفة **الواقع الدلالي للمصطلحات** النقدية والبلاغية في كتاب بعينه ، أو عند كاتب بعينه ، وما أحسن ذلك أيضا إذا تم بشروطه من :(١٠)

١ – إحصاء لكل النصوص التي وردت بها المصطلحات في الكتاب أو الكتب المدروسة ؛ إحصاء لا يهمل مستعملا من مستعملات المادة الاصطلاحية اسما كان أم فعلا ، ومفردا كان أم مركبا ... ولا يرصد فقط المواد القطعية الاصطلاحية أو الظاهرة الاصطلاحية ، ولا استعمال القطعي الاصطلاحي أو الظاهر الاصطلاحي ، وإنما يتعداه ـ احتياطيا ـ إلى ماضعفت اصطلاحيته ، وربما رصد من الاستعمال حتى بعض اللغوي الذى يعين على التنبيه للمصطلح بعض الإعانة ، وذلك مراعاة لتوقف بعض المصطلحات على بعض ، وليتم تصور وتصوير المصطلح في حجمه الحقيقى ، وليتحدد موقعه وعلاقاته في الكتاب المدروس .

٢ – دراسة المواد الاصطلاحية بالمعاجم اللغوية فالاصطلاحية ؛ دراسة تبتدىء من أقدم ما اعتمد عليه منها مسجلة أهم ما فيه ، وتنتهي بأحدث ما اعتمد عليه منها مسجلة أهم ما أضاف ، دراسة تضع نصب عينيها مدار المادة علامه ؟ ومأخذ المستعمل اصطلاحيا مم ؟ وشرح المصطلح ـ إن كان قد ورد بها ـ وذلك ليتمهد الطريق إلى فقه المصطلح وتذوقه بعد ، وليسهل تصحيح الأخطاء التي قد يكون جلبها الإحصاء قبل .

٣ – دراسة مصطلحات تلك المواد بالنصوص المحصاة ، دراسة تصنف نصوص كل مادة حسب المستعمل منها اصطلاحيا ، وتتفهم نصوص كل مصطلح نصا نصا ؛ تفهما لا يدرس نصا ما أو استعمالا اصطلاحيا بمعزل عن نظائره ، ولا يتبين مصطلحا من المصطلحات بمنأى عن أسرته ، أو عما يأتلف معه ويختلف ؛ فالتضاد والترادف ، والاقتران والتعاطف ، والتقابل والتناظر ، والعموم والخصوص ، والإضافة والإطلاق ... كل أولئك ضروري المراعاة عند التفهم ، وكل ذلك مما به يتكون المفهوم ويتحدد .

دراسة تصنف نتائج التفهم حسب معاني كل مصطلح إن تعددت ، وحسب خصائص وعلاقات كل معنى ، ثم تحدد معنى أو معاني المصطلح تحديدا يراعي كل نصوص المعنى ، مقارنة له بتحديدات

الدارسين .

٤ - عرض لنتائج ذلك في صورة دراسة مصطلحية تراعي - فيما ينبغي أن تراعي :

- ذكر **صفات المصطلح** التي تستفاد من مجموع أو بعض نصوصه ؛ كالخصائص التي يتميز بها عن سواه ، والنعوت أو العيوب التي ينعت بها أو يعاب ، والأحوال التي يرد عليها من إضافة أو إطلاق ، واسمية أو وصفية ، وتعريف أو تنكير ..

- ذكر **العلاقات** التي تربط المصطلح بسواه ، والفروق التي تفصله عن سواه ، ولا سيما التضاد والترادف ، والتقابل والتناظر ، والعموم والخصوص ، .

- عرض الضمائم التي قد تكون لها هي كذلك **صفات وعلاقات** ، لكن هل تم وصف الواقع الدلالي في كتب هذا الصنف بالشروط التي تجعل نتائجه صالحة للاعتماد فيما بعد ؟ هل يستطيع الباحث المصطلحي في مرحلة تطبيق المنهج التاريخي - أن ينطلق من تلك النتائج وهو شبه مطمئن ؟ .

إن ذلك ما كان ينبغي أن يكون ، ولكنا إذا أخذنا مثالا من « مفاهيم الجمالية والنقد في أدب الجاحظ » فإننا نجد ذلك متعذرا ؛ لان صاحبه وإن تهدى إلى شيء من الوصف بحصره الموضوع في مؤلف ، فإنه لم يهتد - للأسف - إلى منهج يمكن أن يطمأن به إلى نتيجة ؛ وذلك لأسباب أهمها :

١ - أنه اعتمد على « العثور » بدل الإحصاء ، أي الانطلاق مما عثر عليه وهو يقرأ ، (١١) مما فوت عليه كثيرا من النصوص المبرزة لجوانب قد تكون هي الأهم في المفهوم ، وعددا من المصطلحات التي تعبر بالنسبة إلى غيرها حلقات أساسية .

٢ - أنه ألغى الدراسة اللغوية ؛ مما أوقعه في اعتبار ما ليس بمصطلح مصطلحا كالبهر مثلا .[١٢]

٣ - أنه لم يدرس « المفاهيم » **دراسة مصطلحية** تجعلها محددة **المعاني** و **الخصائص** و **العلاقات** و **الضمائم** ، فضلا عن أنه أقحم نفسه في مقارنات لما يأت أوانها .

إن دراسة المصطلحات ينبغي أن تكون أولا وقبل كل شيء **دراسة مصطلحية** تهدف أول ما تهدف إلى تكوين « بطاقة هوية » مفصلة للمصطلح وما لم يدرك الفرق بين دراسة مصطلحي اللفظ والمعنى مثلا وقضية اللفظ والمعنى ، فإن المنهج لن يستقيم .

ومع أن اعتماد المنهج الوصفي في هذه المرحلة من دراسة المصطلحات يعد ضربا من الرشد ، فإنه يحتاج عند التطبيق إلى قدر غير يسير من الضبط والأمانة لتكون نتائجه مرشحه للاعتماد .

المنهج الوصفي التاريخي في دراسة مصطلح النقد العربي

جـ – وصف أثر الجمع بين المنهج الوصفي والمنهج التاريخي . ويمثله كتاب « المصطلح النقدي في نقد الشعر ، دراسة لغوية تاريخية نقدية » جاء في مقدمة الكتاب بين قوسين ، بعد كلمة مناهج ، « طبيعة هذا المنهج **وصفي تاريخي** »[١٣]

وقد كان ممكنا تصور هذا المنهج المزدوج في مساحة زمنية تسمح بتطبيق شقيه معا على الوجه الذى يضمن لنا أن تكون نتائجهما معا علمية . أما والمسافة بضعة قرون ، والنصوص النقدية في معظم تلك المسافة غير مجموعة ولا موثقة ، وما طبع من مصادر القرن الثانى والثالث كثير متسع – وحسبك بكتب الجاحظ وحدها اتساعا – ، وكله لما يدرس الدراسة الوصفية تقريبا ... فكيف يتصور – والحالة هاته – أن يكون النتائج علمية ؟ ، أو أن يكون تطبيق المنهج الوصفي التاريخي ممكنا ؟

إن الاقتصار على المنهج الوصفي هو ما كان أولى بهذا الكتاب الذى قام هو عنوانه الأصلي على دراسة « الاصطلاحات النقدية والبلاغية **فى كتاب نقد الشعر** ... » ولو أنه وفي المنهج الوصفي حقه ، وأحصى كل الاصطلاحات النقدية والبلاغية الموجودة بكتاب « نقد الشعر » فعلا ، ودرسها كلها كما هو مقتضى العنوان ، وعرضها العرض المصطلحي بعد الدرس المصطلحي – لو أنه فعل ذلك لكان ربما اغنى المصطلحين عن العودة إلى « نقد الشعر » زمانا[١٤] .

الخـــــــــــاتمة

إن مشكلة المنهج فى دراسة مصطلحات النقد العربى وغيره من فنون ثقافتنا الأخرى ينبغي أن تواجه من قبل المصطلحيين بحزم ، وأن التنسيق بين مراكز البحث المصطلحي ينبغى أن يتم ، وبأسرع ما يمكن ، حفظها لطاقات الأمة وأوقاتها وأموالها ، وأن الجهود الفردية والجماعية فى ميدان المصطلح ينبغي أن تتقوى وتتكامل لتصب في اتجاه واحد هو تذليل العقبة الكأداء : عقبة إنجاز المعجم التاريخى للمصطلحات الذى هو خطوة من أهم الخطى فى الطريق إلى المعجم التاريخي للغة العربية . وغني عن البيان أن أقول : إن انجازنا لذلك المعجم سيؤدى إلى حل كثير

من المعضلات في مختلف المستويات ماضيا وحاضرا ومستقبلا . وغني عن البيان أن أقول أيضا : إن ذلك الإنجاز فوق طاقة الأفراد ، فلتتأسس له مجموعات البحث في المصطلحات بكل الجامعات حسب التخصصات على غرار ما فعلت شعبة اللغة العربية وآدابها فى العام الماضى بفاس ، ولنحذر غاية الحذر من الدراسات التي تشبه شعر الزبرقان في رأي ربيعة بن حذار : « كلحم أسخن : لا هو أنضج فأكل ، ولا ترك نيئا فينتفع به[١٥] .

الهــوامــش

(١) ينطلق العرض من أن بين « المصطلح النقدي » و « المصطلح البلاغي » عموما وخصوصا مطلقا ؛ فكل مصطلح بلاغي هو مصطلح نقدى ، وليس كل مصطلح نقدي مصطلحا بلاغيا . ولذلك اكتفى في العنوان بأعمهما ، وإن كان الحديث عنهما معا .

(٢) سورة الفاتحة الآية : ٦ .

(٣) قال مؤيدا دعوى ابن المعتز فى أن البديع لم يكن معروفا لدى العلماء باللغة والشعر القديم ، « ويتضح صدق دعوى ابن المعتز فيما نقرأ عن الجاحظ من مفهوم البديع إذ يقول : « قوله « هم ساعد الدهر » إنما هو مثل ، وهذا الذى تسميه الرواة البديع ... » **فهذا معناه أن كلمة البديع في عهد الجاحظ كان يقصد بها المثل السائر والأمثال كثيرة فى الشعر العربى** . وهو ما حمل الجاحظ على القول باقتصار البديع على العرب » (الأسس الجمالية) . 151-152 .

وللتفصيل ينظر مصطلح المثل في (مصطلحات نقدية وبلاغية .. ص 212-220 .

(٤) مصطلحات نقدية وبلاغية ص ١٣ .

(٥) العنوان في أصله الفرنسى هو **Vecabulaire de la Rhètorique et de la Critique littèraire ches QUDAMA b. DJAFAR (Naqd - ash - shir)**

(٦) واضح أن كتبا كثيرة لم تدخل فى الحساب ، وإن كان يوجد بها العديد من المصطلحات النقدية والبلاغية عند العرب مشروحا ضربا من الشرح ، أو مدروسا ضربا من الدراسة ، لكون أصحابها لم يخصصوها لذلك . مثل : معجم مصطلحات الأدب إنكليزى فرنسي عربي الصادر في ينابر 1974 لمجدى وهبة ، ومعجم المصطلحات العربية فى اللغة والادب الصادر سنة 1979 لمجدى وهبة ، وكامل المهندس ، والمعجم الأدبي الصادر سنة 1979 لجبور عبد النور . أما كتب الأقدمين وكتب الاصطلاحات المعاصرة لدى الغرب أو الغرب فعدم دخولها أوضح من أن ينبه عليه .

(٧) وذلك من صور النقص التى تلاحق الباحثين مهما اجتهدوا . ولو أن قومنا أحدثوا ـ وفى مكنتهم

ذلك ـ سجلا عاما لتسجيل الرسائل الجامعية ، مزودا وموصولا بالحواسيب والمطاريف الضرورية ، لا تسجل رسالة فى أية جامعة إلا من بعد إذنه ، لو أنهم فعلوا ذلك أو شبيها به لهان الخطب ، ولو التزامته الجامعات على الأقل بإخبار بعضها بعضا بالجديد متى جد ، لأمكن التتبع إلى حد . ولكن ...

(٨) مصطلحات بلاغية ص 7 . وينظر أيضا مصطلحات نقدية اصولها وتطورها .. ص 1-3 .

(٩) مصطلحات نقدية وبلاغية ص 10 .

(١٠) ينظر تفصيل ما هو آت من الشروط في مصطلحات نقدية وبلاغية ص 15-19 .

(١١) جاء فى المفاهيم ص 114 ، آخر الحديث عن مصطلحات الأدب عند الجاحظ « هذه إجمالا هى أبرز ما استطعنا العثور عليه من آراء الجاحظ فى الأدب بصورة عامة » .

(١٢) المفاهيم ص 54-55 .

(١٣) المصطلح النقدى فى نقد الشعر ص 15 .

(١٤) أما كتاب « معجم البلاغة العربية » للدكتور بدوى طبانة فانه لم يطبق اى منهج من المناهج السابقة ؛ لأنه إنما قصد أن يكون مجتمعا لبحوث البلاغة وفنونها ومصطلحاتها ،بما يلم من شتاتها المتفرق في عشرات الأسفار » (ص 8) وهو هدف حسن ولكنه ليس من قبيل ما نحن فيه .

(١٥) الموشح ص ١٥٦ .

المصادر والمراجع المذكورة في العرض

ـ القرآن الكريم .

ـ الأسس الجمالية فى النقد العربى عرض وتفسير ومقارنة . عز الدين إسماعيل . ط 1955/1 ـ دار الفكر العربى ـ مصر .

ـ مصطلحات بلاغية . أحمد مطلوب . ط 1 مطبعة العاني ـ بغداد . 1392 هـ 1972 م .

ـ مصطلحات نقدية : أصولها وتطورها إلى نهاية القرن السابع للهجرة . خير الله على السعدانى ـ ماجستير نوقشت بقسم اللغة العربية ـ كلية الآداب جامعة بغداد سنة 1974 . (مرقون) .

ـ مصطلحات نقدية وبلاغية فى كتاب البيان والتبين للجاحظ .
الشاهد البوشيخى ط 1/ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ـ 1982 .

ـ المصطلح النقدى فى « نقد الشعر » دراسة لغوية تاريخية نقدية . إدريس الناقورى ـ ط 1 دار النشر المغربية ـ الدار البيضاء ـ المغرب ـ 1982 .

ـ المعجم الأدبي . جبور عبد النور ـ دار العلم للملايين ـ بيروت 1979

ـ معجم البلاغة العربية ـ بدوى طبانة ـ دار العلوم للطباعة والنشر ـ الرياض ـ 1402 هـ / 1982 م ـ ط 2 .

ـ معجم مصطلحات الأدب ـ مجدى وهبة ـ مكتبة لبنان ـ بيروت ـ 1974 .

ـ معجم المصطلحات البلاغية وتطورها ج 2 (ت ـ خ) أحمد مطلوب ـ مطبعة المجمع العلمي العراق ـ 1406 - 1986 م .

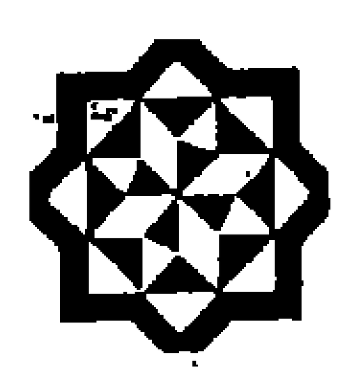
ـ معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب . مجدى وهبة وكامل المهندس ـ مكتبة لبنان ـ بيروت . 1979 .

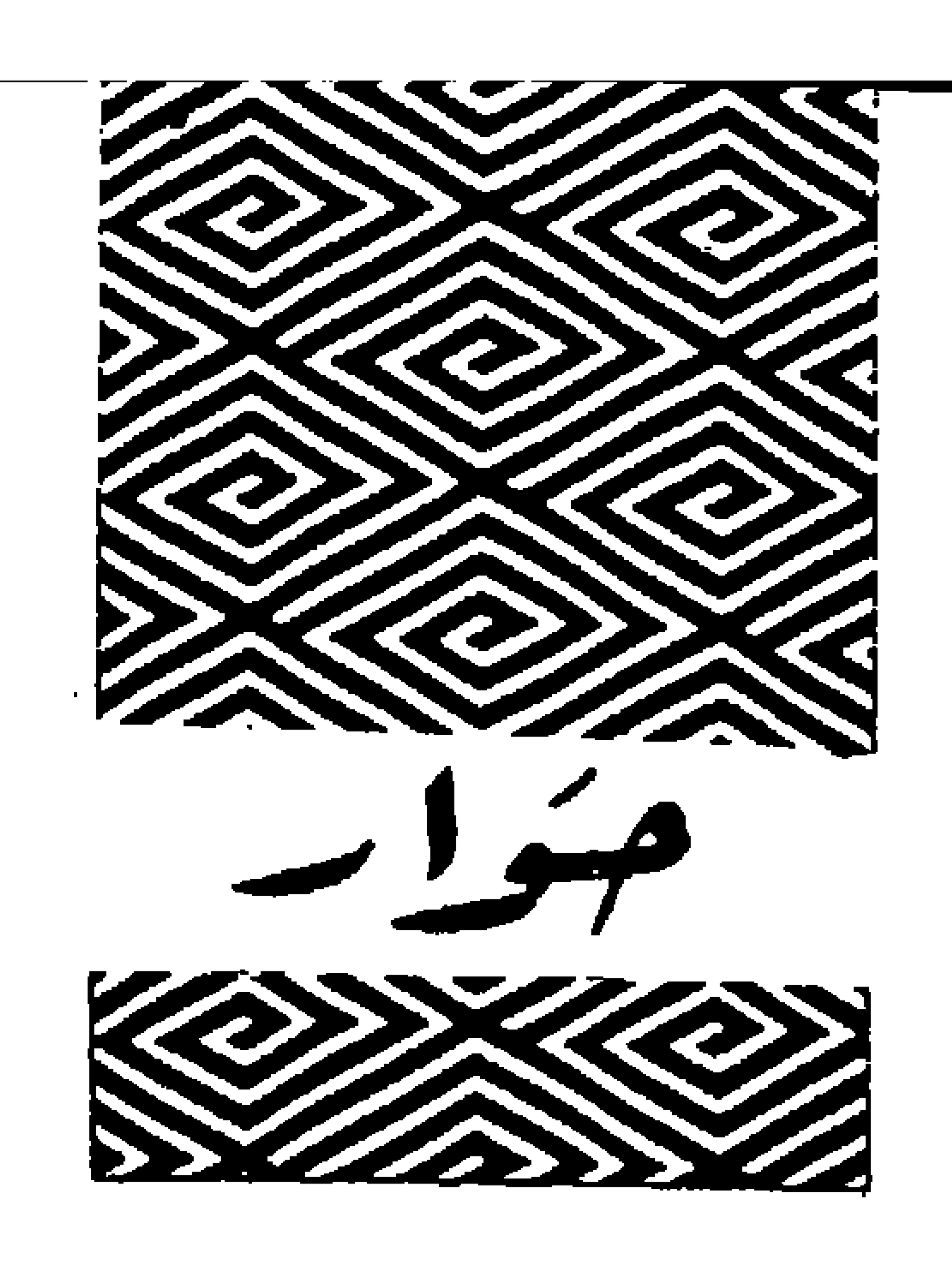
ـ مفاهيم الجمالية والنقد فى أدب الجاحظ ـ ميشال عاصي ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ـ ط 1974/1 .

ـ مفردات البلاغة والنقد الأدبي عند قدامة بن جعفر (نقد الشعر) احميدة النيفر (بالفرنسية) .

Vocabulaire de la Rhétorique et de la Critique littèraire chez Qudama. b. DJA'FAR (Naqd-ash-shir) hèse prèsentèe par H. Mida ENNAYFAR pour le Dectorat de 3éme cycle. paris. 1970 .

ـ الموشح للمرزباني (محمد بن عمران) تحقيق علي محمد البجاوي ـ دار نهضة مصر ـ 1965 .





حول مقال .. موجب الحسبة في الفقه الإسلامي

للدكتور / عوض محمد عوض

أ. أحمد الريسوني

أهم مايدور حوله المقال ويرمى إلى إثباته وابرازه ، هو تعريفه الخاص للحسبة وتحديده لموجبها حيث عرفها « بأنها درء المفاسد الظاهرة لحق الله تعالى » فموجبها إذاً هو وجود المفسدة الظاهرة . وبغض النظر عن بعض الأمور العرضية والثانوية فى المقال ، يؤخذ عليه فى جانبه الأساسى المذكور مايلى :

١ — ردد مرارا أن موجب الحسبة **عند الفقهاء** ، هو المنكر ، وهذا غير مسلَّم لما يلى :

أ ـ موجب الحسبة عند الفقهاء هو الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وليس النهى عن المنكر وحده . وهذا واضح حتى فى القدر الذى نقله عنهم فى الفقرة الأولى من المقال . والغزالى وحده هو الذى اقتصر فى تعريفه على ذكر المنكر . وكل ماتضمنه المقال من ردود وآراء خاصة فى هذه النقطة إنما ينطبق على تعريف الغزالى ، بغض النظر عمن معه الصواب : الغزالى أم صاحب المقال .

ب ـ عندما جعل الفقهاءُ موجبَ الحسبة هو إقامة المعروف بالإضافة إلى إزالة المنكر ، فإنهم فتحوا الباب أمام المحتسب لرعاية عدد من المصالح ودفع عدد من المفاسد ولو لم تكن من قبيل المنكر **المنهى عنه** والصادر من **المكلف** . وقد نقل لنا صاحب المقال (ص١) مايفيد أن من المعروف : مايستحسنه المسلمون وما أقرته العقول والطباع السليمة .. والنتيجة أن الفقهاء لم يحصروا الحسبة فى النهى عن المنكر بل هى قبل ذلك للأمر بالمعروف . ويدخل فى المعروف كل خير وكل مصلحة ..

جـ ـ نص الماوردى ـ وهو يذكر اختصاصات المحتسب فى الأمر بالمعروف ـ على أن للمحتسب أن يأمر بإصلاح المرافق العامة إذا تلاشت وتهدمت وفسدت ، وذلك كالشِرّب (وهو حوض السقى)

* العددان ٥١/٥٢ من المسلم المعاصر .

** أستاذ مساعد بكلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ جامعة محمد الخامس ـ الرباط .

والسور والجامع ، مثلما يأمر بكفالة أبناء السبيل .. (ص ٢٤٥) من : الأحكام السلطانية ـ دار الكتب العلمية بيروت وت ١٠٤٢ – ١٩٨٢) كما نص أنه إذا أراد أهل بلدة ما أن يهجروها بسبب خراب مرافقها الضرورية ، فإن للوالى أن يمنعهم من الهجرة إذا كانت هجرتهم تلك تفسح المجال أمام العدو وتلحق الضرر بالمسلمين . وفى هذه الحالة يُلزَم القادرون بإعادة إصلاح مرافقه الضرورية . قال « وكان حكمُه حكمَ **النوازل** إذا حدثت **فى قيام كافة ذوى المُكنة به . وكان تأثير المحتسب منى مثل هذا إعلام السلطان به ، وترغيبَ أهل المكنة فى عمله** .. » **ص٢٤٦**

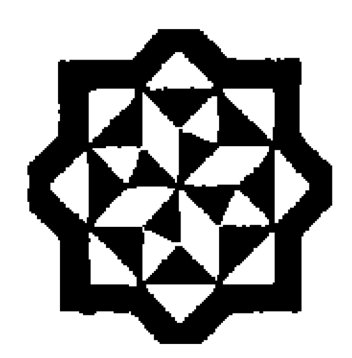
فهذا النص يبطل مازعمه وكرره د . عوض من أن الفقهاء قصروا الحسبة على تغيير المنكر الصادر عن الإنسان ، وأنه هو يتفرد الآن بتوسيع دائرة الحسبة لتشمل كل المفاسد والأضرار . وخاصة منها **النوازل** الطبيعية التى ليست داخلة فى المنكر البشرى ..

٢ – الكاتب رد على نفسه بنفسه حين أورد نصوصا للعلماء تُدخِل فى الحسبة والاحتساب ماليس من قبيل المنكر الذى هو من فعل الإنسان ، ومنها إشارته إلى كلام الماوردى المتقدم ، ثم علق عليها بقوله « فهذه نُقُولٌ .. وأن قيام المسلم بذلك .. إنما هو من باب الحسبة » ص ٥٦ مع أن الكاتب ظل يردد من أول مقاله إلى آخره أن الفقهاء قصروا الحسبة على منع المنكر وأنه يختلف عنهم فى إدخال درء المفاسد بصفة عامة . فها هو الآن ينقض دعواه بنفسه ، ويكشف أن الفقهاء حينما جعلوا وظيفة المحتسب هى **الأمر بالمعروف** والنهى عن المنكر ، أو بالضبط هى ـ كما قال الماوردى ـ « أمر بالمعروف إذا ظَهَرَ تركه ، ونهىٌ عن المنكر إذا ظهر فعله » ص ٢٤٠ قد جعلوا هذه الوظيفة قابلة لأن تشمل كل مصلحة وكل مفسدة . وأماما وضعه الغزالى من تقييد وتعليل لموجب الحسبة فذاك رأيه واجتهاده .

٣ – على أن التضييق الذى أخذ به الغزالى ليس مما يمكن رده أو إبطاله . ذلك أن « وظيفة الحسبة » أو « ولاية الحسبة » ليست ـ لابذاتها ولا بصفاتها ـ مما نص عليه الشرع وحدده . وإنما هى إجراء إدراى قابل للإبقاء ، وقابل للإلغاء ، وقابل للتوسيع ، وقابل للتضييق ، وقابل لهذه التسمية ، وقابل لأن يسمى باسم آخر .. فالمهم هو الجوهر المقصود ، وهو : حفظ المصالح ودرء المفاسد ، وتثبيت ما هو معروف وإزالة ماهو منكر . أما الوسائل والكيفيات فقُلْ ولا حرج واختر منها ولا حرج ، وغيِّر فيها ولا حرج ، بشرط تحرى ماهو أوفق وأنسب وأصلح . ثم إن مذهب التضييق فى مجالات عمل المحتسب ـ إذا أردنا إبقاء هذه الوظيفة ـ هو المذهب المناسب اليوم . فقد كبرت الأمور ، وكثرت المشاكل ، وتضخمت المصالح

والمفاسد ، وتعقدت الإجراءات ، إلى حد أصبح معه لا غنى عن تكثير المسؤوليات وتوزيعها وتعديد الاختصاصات فيها . وأصبحت وزارات وإدارات كثيرة تمارس نوعا من الحسبة ـ (المراقبة والسهر على المصالح ..) وإذا نظرنا إلى القضاء وحده نجد قد اتسع وتنوع إلى حد كبير تساعده فى ذلك التشريعات التى تبيح له التدخل فى البر والبحر والجو ، وتبيح المراقبة لمشاكل الشغل وحوادث السير ، بل ومجرد السير على الطرق ومدى الالتزام بقوانين ..

فإذاً ، المهام التى أراد الدكتور عوض إسنادها إلى المحتسب تحتاج إلى عدة وزارات أى أن المكلف بها يحتاج أن يكون رئيس وزراء أو رئيس الدولة نفسه !!





قراءة في التاريخ الإسلامي

د. علي التميمي

أحببت أن أكتب هذه المداخلة من موقع الإحساس بالمسؤولية الشرعية تجاه تاريخنا الإسلامي ، وذلك بعد اطلاعي على البحث الذي كتبه الدكتور عبد العظيم الديب في العدد ٤٧ السنة ١٢ من مجلة المسلم المعاصر ردا على مقالة سابقة بعنوان (أفكار الآخرين) للدكتور محمد رضا محرم ، وقد أثار الأخ الدكتور عبد العظيم الديب بعض الاعتراضات االتي أرادها أن تكون منهجية على ما جاء في بحث الدكتور محرم ، ومن خلال متابعة ما جاء في رد الدكتور الديب وإلحاحه على المنهجية والمباني العقلانية في تفسير أحداث التاريخ وضرورة الالتزام بالإسناد الصحيح والبحث عنه في كل مفردة من مفردات التاريخ حتى نتعامل مع التاريخ باعتباره علما للحاضر والمستقبل كما هو كذلك بالنسبة للماضي ، ولوضوح هذا المبنى في مداخلة الدكتور عبد العظيم الديب ولحساسية المواضيع والأحداث التي أثيرت في المداخلة ولأهمية البعد التاريخي في واقعنا المعاصر وفي مستقبل صياغته الذهبية التي نطمح إليها جميعا ، ولتصدي مجلة المسلم المعاصر لأمثال هذه المواضيع ذات الأهمية الفائقة في صياغة ثقافتنا الإسلامية وأهميتها كذلك في بناء أرضية الوحدة الملائمة للصحوة الإسلامية التي نعيش إرهاصاتها اليوم والتى نأمل أن تأخذ في المستقبل زمام المبادرة لتأسيس مجتمع العدل والتوحيد تحت راية الدعوة الإسلامية المباركة ، لهذه الأسباب جميعا أحببت أن أسجل هذه المداخلة ، ومن الله التوفيق والسداد ولإخواني الذين يعنيهم الأمر سواء من كانوا أطرافا في هذه المداخلة التاريخية أو لأسرة التحرير في المجلة الغراء مني كل التقدير والعذر سلفا إن لم نوفق في بعض مفردات المداخلة .

لقد اتجه الدكتور الديب في بداية بحثه

نحو عنوان الإيجاز قبل التفصيل واعدًا بمتابعة البحث من خلال منهجة واضحة أعطاها التسلسل ابتداء من مصادر البحث مرورا بتوثيق الأخبار والأحداث وعدم الإحاطة والشمول، والتجاوز في تفسير أحداث التاريخ، ووضع النتائج قبل البحث، والوقوع في التناقض، وجموح التعبير، وإتيان ما نهى عنه وانتهاء بمفردة، النتائج لا تسلم له، ومن خلال هذه المنهجة التي اقترحها الدكتور الديب وهي سليمة، سوف نرى فيما يأتي هل التزم الأخ الباحث بما أوصى به وبما عابه على الدكتور محرم أم لا؟ وهنا وقبل المضي بعيدًا في أجواء المداخلة لا بد من الإشارة إلى أن بحثنا هذا يقتصر على المحور الأول من المناقشة حول آراء الآخرين والذين هم منا لورود استنتاجات تحتاج إلى تعقيب وكشف ملابسات في طيات البحث التاريخي، وسوف لا تمتد مداخلتنا في هذا البيان إلى المحور الثاني لأننا وجدنا أن الدكتور الديب أعطاه حقه في بيان بعض المطالب التي تتعلق بشروط الحضارة وطريقة نقل المستجدات المدنية والحضارية وما يترتب على ذلك من أبعاد نفسية واجتماعية وأن الحق قد جانب الأخ الدكتور محرم لأنه اتجه في استنتاجاته إلى ما أدلى به المؤرخ البريطاني توينبي حول معطيات الحضارة ونقل الحضارة ووسائلها بين الأمم والشعوب مؤكدا ومعززا اتجاه كمال أتاتورك في تركيا وناقدا الاتجاهات الأخرى في العالم العربي والإسلامي.

والدكتور الديب الذي وضع ملاحظاته على الدكتور محرم في تسع نقاط ودعا إلى الالتزام بمنهجية البحث وأعلن تبرمه من التجاوز على تلك المنهجة، نجده وللوهلة الأولى وفي بداية البحث يمارس النقطة الخامسة من التحذيرات فيضع النتائج قبل استكمال البحث وذلك عندما أشار في العمود الثاني من ص ١١٩ وذلك من بداية السطر الرابع عندما بدأ حديثه التالي: وما أخطر (لكن) هذه حينما اتجه الأخ الباحث إلى تاريخنا يستقرئه ويستنطقه، ويعتبر به ويتعظ، إذا به – غفر الله لنا وله – يغير الهدف والغرض فيأخذ في محاكمة تاريخنا كله، ويشبعه جلدا وركلا وصفعا وتهوينا وتحقيرا، ثم يشنقه ويصلبه، وهذا أقل وصف لما فعله الأخ الكاتب الباحث بتاريخ أمتنا ومجدها وعزها ص ١١٩، وواضح أن الدكتور الديب قد استبق البحث وأشواطه الطويلة ليضع النتيجة مقدما وهذا ما نهى هو عنه. وحتى نضع للحديث بعض المفردات المهمة والتي من أجلها كتبت هذه المداخلة مع الأخ الدكتور الديب نبدأ أولا بما أسماه هو: بإدانة مسبقة للتاريخ، معتبرا أن مقولة الدكتور محرم التالية هي سبب الإدانة: «فلدينا من الموانع الموروثة ما يحول دوننا والتفاهم معهم أو الفهم منهم أو الإنصاف في تقويمهم قولا وعملا» حيث عقب الأخ الدكتور الديب قائلا: «ولست أدري فيم العناء والبحث؟ إذا كان قد حكم أن موروثات التاريخ تحول دون الفهم والتفاهم مع الآخرين

وإنصافهم » ص ١٨٩

ولا أرى أن الدكتور الديب محق في هذا الاعتراض ، لما وقع من التباس في تفسير (الموانع الموروثة) ذلك لأن الموانع الموروثة على مستويين : منها ما هو موروث تكويني ، وهذا لو كان ، فيصبح اعتراض الدكتور الديب واردا في حدود ، ومنها الموروث غير التكويني وهو كل ما يدخل في عداد الموروثات الاجتماعية ومنها الموروث التاريخي ، فالموروث التاريخي وإن كان ذو أبعاد نفسية ومعنوية تساهم في صياغة العواطف والأفكار التي هي محور أساسي في بناء الشخصية إلا أنه لا يمتلك مواصفات الموروث التكويني كالعرض والطول والقصر ومواصفات البنية الأخرى من فسلجية وكيميائية ونسيجية وغيرها من عناصر التكوين في جسم الإنسان فالموروث الاجتماعي بشكل عام وصفه الموروث التاريخي بشكل خاص يمكن التغلب عليه بالمهارة التغييرية التي أمرنا الله سبحانه وتعالى بها ، فعرب الجاهلية كانت لديهم الكثير من الموروثات الاجتماعية في باب العادات والتقاليد والكثير من الموروثات التاريخية ، ولكن أمام مهارة التغيير التي مارسها الدعاة الأوائل بقيادة الرسول الأكرم محمد ﷺ استطاعوا تغيير وإعادة بناء الشخصية الإسلامية وما يقال عن العرب عن الأمم الأخرى التي استضاءت بنور الإسلام وهذه ظاهرة شديدة الوضوح لا تحتاج إلى مزيد بيان .

أما المفردة الأخرى فهي قضية سعد بن عبادة رضي الله عنه والتي حاول الدكتور الديب أن ينقض على الدكتور محرم استشهاده بحيثيات القضية ، وللكيفية التي مارسها الدكتور الديب في شرحه لهذه المفردة ، تقتضي الأمانة التاريخية مناقشة الدكتور في هذا الموضوع ، فقد أورد الدكتور الديب رأيا حول كتاب الإمامة والسياسة لابن قتيبة يرجع سنده إلى محب الدين الخطيب في مقدمته على كتاب (الميسر والقداح) وأشار إلى مآخذ العلماء على كتاب الإمامة والسياسة وكان الاجدر به التزاما بالتحذير الذي أبداه في مقدمة بحثه أن يذكر أسماء أولئك العلماء الذين ذكروا المآخذ على كتاب ابن قتيبة (الإمامة والسياسة) ولكنه لم يفعل ذلك ؟ وذكر سببين لتلك المآخذ ، منها أنه يذكر أحداثا وقعت بعد وفاة ابن قتيبة ، ومرة أخرى ليت الأخ الباحث ذكر تلك الأحداث فابن قتيبة رحمه الله ولد عام ٢١٣ هـ وتوفي عام ٢٧٦ هـ ، وما ذكر من أحداث في كتابه بدأها بذكر فضيلة أبي بكر رضي الله عنه وعمر رضي الله عنه وانتهى بذكر حوادث خلافة هارون الرشيد الذي توفي عام ١٩٥ هـ وهذا التاريخ لا يقع بعد وفاة ابن قتيبة كما هو واضح .

فالسبب الأول مردود بالدليل ، وأما السبب الآخر وهو أنه روى كثيرا عن اثنين من كبار علماء مصر ، وابن قتيبة لم يدخل مصر ولا أخذ من هذين العالمين ، (ص

٢٢ العمود الثاني) فكان الأجدر بالأخ الباحث إيفاء بأمانة البحث التي وعد بها أن يذكر اسم هذين العالمين ، وإذا كان الأخ الباحث قد أعاب على نظيره جموح القلم فماذا يسمى وهذه العبارة التاليةالتي اعتمدها من كتاب العواصم ٢٤٨ : (كتاب مشحون بالجهل والغباوة والركة والكذب والتزوير) وماذا يقول الأخ الباحث عن عبارته هو التي استطرد بها بعد ذكر مثالب كتاب الإمامة والسياسة المزعومة حيث قال : فمثل هذا الكتاب الذي يتوارى عنه صاحبه يستحي منه كاتبه ولا نعرف لأخباره سندا كيف يكون مصدرا لنا عند استقراء التاريخ ، واستخراج دروسه وعبره ؟ (ص ١٢٢) ثم ماذا هذا الهجوم والتقريع بكتاب الإمامة والسياسة وأين منهجة البحث والموضوعية في مناقشة التاريخ ؟ وإذا كان الأمر كذلك لأن مصدر القضية سعد بن عبادة رضي الله عنه التي ذكرها الدكتور محرم هو كتاب ابن قتيبة ولو كان كتاب الإمامة والسياسة ينفرد بهذه القضية لكان للأخ الباحث الديب بعض العذر ولكن كيف بك والقضية مذكورة على اختلاف طريقة العروض في كتاب تاريخ الطبري الجزء الثاني وذلك ابتداء من ص ٤٤٣ والأخبار يرويها الطبري عن ابن حميد وعن زكريا بن يحيى ، وعلي بن مسلم عن ابن عباس وكذلك يروي عن سيف الذي سنبين حاله فيما يأتي من بحث إن شاء الله . وهذا إنما يضعنا وجها لوجه مع الاعتراض الذي أبداه الدكتور الديب حول نقد المتن والذي ذهب به مذهبا عقليا كما أراد هو . كما أن قضية سعد بن عبادة قد ذكرت كذلك في سيرة ابن هشام وهو أبو محمد عبد الملك ابن هشام بن أيوب الحميري .

كان منشؤه بالبصرة ثم نزل مصر واجتمع به الإمام الشافعي ، توفي بالفسطاط سنة ٢١٨ هـ [1] وإذا كان الأخ الباحث الديب قد أشكل على المصدر الأول وهو كتاب الإمامة والسياسة لابن قتيبة فإن المصدرين الآخرين وهما سيرة ابن هشام وتاريخ الطبري هما من المصادر الأساسية في التاريخ الإسلامي ولا ندري ماذا يقول الأخ الباحث أمام هذين المصدرين ، فإذا سقط الإسناد الأول لديهم كما يزعم فهل يستطيع إسقاط الإسنادين الآخرين وهو أمر لا يجد له سبيلا كما أعتقد فإذن يبقى إشكاله واعتراضه على قضية سعد ابن عبادة رضي الله عنه لا تجد لها مكانا في مجال البحث التاريخي وإذا أراد الأخ الباحث أن يوجه الاعتراض على الكيفية فمن أين له المصادر التي يطل من خلالها على واقع الأحداث وهذه مصادر التاريخ مشحونة بتواتر الخبر وكان الأجدر بالدكتور الديب أن يعترض على سيرة ابن هشام وتاريخ الطبري وغيرهم من الذين كتبوا عن هذه الواقعة التاريخية وهم كثيرون ، أما الإثارات والأسئلة التي أرادها أن تكون محور البحث ومدار الرد على نظيره فهي لا تعدو استطرادات إنشائية لا تفي حق الحدث التاريخي الذي أفاضت فيه مصادر التاريخ الإسلامي . ولعل

الدكتور الديب كغيره من الذين وقعوا أسارى النقل والأسانيد غير الموثقة فراحوا يبثون العجب وينثرون علامات الاستفهام أمام كل نقد تاريخي جاد يحاول ترتيب الصورة التاريخية من خلال اكتشاف الواقع الذى يكمن خلف المرويات والوقائع فسؤال مثل عائدية هذا المنصب ؟ أو من أجل المال إن هى إلا ابتعاد وتشويش أجل المال إن هي إلا ابتعاد وتشويش للحدث التاريخي عن علله وأسبابه ودوافعه الحقة ، وهي بالتالي أسئلة تنأى عما ألزم به الأخ الباحث نفسه من ضرورةالإحاطة بالحدث كاملة ومن ثم معرفة أسبابه ودوافعه ثم الحكم عليه أو له ، ثم إن الأخ الدكتور الديب أوقع نفسه في مخالفة الوقائع التاريخية الخاصة بالحدث والغفلة عنها عندما قال : « لم يحفظ لنا التاريخ اسم واحد من الخزرج امتنع عن البيعة » ص ١٢٥ ، ع ٢ ، ثم أردف يقول وهل من المعقول بالعقل المتحضر أن يتخلف عن سعد كل آله وعصبته فلا تعي ذاكرة التاريخ لاسم واحد منهم ؟ .. وإن كان الأخ الباحث من النص التالي في تاريخ الطبري الجزءالثاني ص ٤٤٤ (إذ جاء رجل يسعى فقال هاتيك الأنصار قد اجتمعت في ظله بني ساعدة يبايعون رجلا منهم) وهذه سيرة ابن هشام تقول : (ولما قبض رسول الله ﷺ انحاز هذا الحي من الأنصار إلى سعد ابن عبادة في سقيفة ابني ساعدة ، واعتزل علي ابن أبي طالب والزبير ابن العوام وطلحة ابن عبيد الله في بيت فاطمة (تهذيب سيرة ابن هشام ص ٣١٤) والخزرج يومئذ عدد ليس بالقليل وعندما يكون الحدث على مستوى عشيرة فما فوق ، فليس من المعقول مطالبة النقل والرواة التاريخيين بذكر كافة الأسماء فردا فردا وإنما يشار إلى المجموع ويصار إلى توثيق الخبر من خلال الرواة وكيف ينظر إليهم من خلال علم الرجال وعلم الحديث ، ثم إن الذين تصدوا للحديث والمجادلة في تلك الحادثة قد ذكروا في بعض المصادر التاريخية قبل كتاب السياسة والإمامة لابن قتيبة ، فإن الحباب بن المنذر بن زيد بن حرام هو صاحب المقولة المعروفة : (يا معشر الأنصار املكوا عليكم أيديكم فإنما الناس في فيئكم وظلالكم)[1]وهناك من عارض هذا الرأي كذلك وهو من الخزرج وهو بشر بن سعد ويقال قيس بن سعد كما في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد (ج ١ ص ١٢٨) ثم إن الأخ الباحث لم يشر إلى المصدر الذي أخذ منه العبارة التالية : وظل في الشام حتى قتلته الجن ولم يعلم الناس بموته حتى سمعوا صوته ولم يروا صورته (ص ١٢٦) في حين أن الخبر كما جاء في كتاب الإمامة والسياسة يقول :

فلم يزل كذلك حتى توفي أبو بكر رحمه الله ، وولي عمر بن الخطاب فخرج إلى الشام فمات بها ولم يبايع لأحد رحمه الله[1] فأين النقد والتمحيص اللذين طالب بهما الأخ الباحث أم أنه وقع في جموح القلم كما عاب على نظيره ذلك ؟ ثم لا أدري كيف سمح الأخ الباحث لنفسه مرة أخرى

أن يغفل عن مصادر التاريخ فيدعي على صاحبه أنه لم يذكر خبر اعتزال سعد إلا واحدٌ أو اثنان (ص ١٢٦ ع ١) ، في حين أن خمسة مصادر تاريخية ذكرت الخبر وهي المسعودي في مروج الذهب والطبري في تاريخه وابن هشام في سيرته وابن قتيبة في الإمامة والسياسة واليعقوبي في تاريخه ، ثم إن مسألة استنكار الأخ الباحث من مقولة أن سعد بن عبادة بعد رفضه بيعة أبي بكر واعتزاله لشؤون الذين خططوا للبيعة بصورتها التي كانت عليه في سقيفة بني ساعدة وأنه لم يفض بإفاضتهم ولا يصلي بصلاتهم ولا يجتمع بجمعتهم إنما منشأ استنكاره يعود إلى أنه لم يستطع أن يوجه الخبر الذي صدر عن الرواة ، وذلك أنهم أرادوا أن يقولوا أن سعد بعد اعتزاله لم يحضر معهم صلاة الجمعة والجماعة ولا يجتمع معهم في أمورهم العامة والخاصة ولا يفيض كما يفيضون ، والذي يراجع المباني الفقهية في هذه الأمور يجد هناك البعض من الاجتهادات التي مارسها الخلفاء واجتهدوا فيها ولم تكن على أيام رسول الله ﷺ كما فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه في مسألة الرجم عندما قال : خشيت أن يطول بالناس زمان فيقول قائل والله ما نجد الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله [٢] ، ثم إن الأخ الباحث إذا كان تعجبه من عدم بيعة سعد بن عبادة كما ذكرتها مصادر التاريخ الإسلامي فما مقدار تعجبه من عدم بيعة الإمام علي بن أبي طالب .

علي بن أبي طالب وقضية البيعة : اعتبر الأخ الباحث أن مقولة امتناع علي بن أبي طالب عن بيعة أبي بكر إنما هي دعوى تنوء منها الجبال وهو بذلك إنما لا يرد على الدكتور محرم الذي استعان بالمصادر التاريخية الخاصة وإنما يرد على كل مصادر التاريخ الإسلامي لا سيما المتقدمة منها من حيث السبق التاريخي في التدوين .

وإذا كان الأخ الباحث يعتبر مجرد امتناع علي بن أبي طالب ومشاركة فاطمة بنت رسول الله ﷺ في هذا الأمر أمرا تنوء به الجبال فكيف به لو سمح لنفسه أن يواجه الأحداث التالية التي أصبحت عند أهل البحث الموضوعي والإنصاف التاريخي قضية دراية وليست مسألة رواية كما يقال ، ثم أين هو الباحث عن المكتبة الإسلامية اليوم وليستعن بعدذلك بكل ضوابط علم الحديث وأصوله وشرائط علم الرجال ليواجه التحقيق العلمي الذي أظهر أن واقعة واحدة في تاريخ المسلمين لعبت فيها الأهواء ورغبات السلاطين الشيء الكثير فحولتها من قضية مشهورة إلى مسألة مغمورة وتلك هي قضية الغدير التي يقول الرواة أنها من القضايا التي عذبتها أيدي المدلسين والضالعين في ركاب السلطان فجعلتها نسيا منسيا . وأمامنا اليوم وفي المكتبة الإسلامية ولا سيما العربية منها جمهرة من الرواة والمحققين والحفاظ الذين نقلوا أحداث تلك الواقعة وهي قضية تولية علي بن أبي طالب بإمارة المؤمنين من قبل الرسول الكريم ﷺ في حادثة بيعة غدير خم بعد رجوع

الرسول ﷺ من حجة الوداع فكيف نواجه الرأي الآخر وهو منافي هذه القضية وأين نضعها من تاريخنا الذي نريد له أن يظل معذبا مجلودا ومشنوقا إلى الأبد .. ؟ .

فهل طالع الأخ الدكتور الديب أسماء المصادر التاريخية ليعرف بالتالي لماذا لم يبايع علي بن أبي طالب ، فالتاريخ يجب أن يؤخذ كنسيج مترابط ومنه تؤخذ عند ذاك النظرية وتنتزع المواقف بعد أن نحافظ على وحدته ويبدو أن ابن أبي طالب في تاريخنا الإسلامي يشكل امتدادا منذ فجر الدعوة الإسلامية على يد الرسول الكريم محمد ﷺ .وإلى يومنا هذا ونحن لا يمكن أن نعطي الرجل حقه مالم نتوفر على قدر كبير من تاريخ الرجل قبل أن نضعه في إطار جزئية واحدة من جزئيات التاريخ الطويلة ، فهل يستطيع الأخ الباحث أن يواجه الحقائق التالية وإذا كان لا يعتبرها حقائق فهل له القدرة على مواجهتها كحوادث وظواهر بالنفس العلمي والنهج الموضوعي الذي دعا إليه :

فحديث الغدير الذي يشكل مفردة بارزة في تاريخنا الإسلامي قد روي من قبل الصحابة والتابعين والحفاظ والمحققين وهم جمهرة غفيرة قد يصعب الإحاطة بكل أسمائها وطبقاتها في هذا البحث ولكن أذكر بعضا منهم على سبيل مواجهة الأحداث التاريخية وبذل العناية باستنتاج العبر منها فرواة حديث الغدير من الصحابة هم :

١- أبو هريرة الدوسي المتوفي عام ٥٧ - ٥٩ هـ ويوجد حديثه مسندا في تاريخ الخطيب البغدادي ج ٨ ص ٢٩٠ وفي تهذيب الكمال في أسماء الرخاء لأبي الحجاج المزي وتهذيب التهذيب ج ٧ ص ٣٢٧ ومناقب الخوارزمي ص ١٣٠ والجزري في أسنى المطالب ص ٣ والدر المنثور للسيوطي ج ٢ ص ٢٥٩ عن ابن مردوية والخطيب وابن عساكر بطرقهم عنه وتاريخ الخلفاء ص ١١٤ نقلا عن أبي يعلي الموصلي بطريقة عنه .

٢- أبو ليلى الأنصاري : يقال إنه قتل بصفين عام ٣٧ هـ يوجد لفظه مسندا في مناقب الخوارزمي ص ٣٥ بالاسناد عن ثويير بن أبي فاختة عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن والده قال : قال أبي : دفع النبي ﷺ الراية يوم خبير إلى علي بن أبي طالب ففتح الله تعالى على يده وأوقفه يوم غدير خم فأعلم الناس أنه مولى كل مؤمن ومؤمنة ، وروى عنه ابن عقرة في حديث الولاية ، والسيوطي في تاريخ الخلفاء ص ١١٤ والسمهودي في جواهر العقدين .

٣- أبو زينب بن عوف الأنصاري : يوجد لفظه في أسد الغاية ج ٣ ص ٣٠٧ وج ٥ ص ٢٠٥ والإصابة ج ٣ ٤٠٨ عن الأصبغ ابن نباتة .

٤- أبو فضالة الأنصاري من أهل بدر قتل بصفين مع علي في رواية أصبغ بن نباتة المروية في أسد الغابة ج ٣ ص ٣٠٧ .

٥- أبو قدامة الأنصاري أحد المتنشدين

يوم الرحبة كما في أسد الغابة ج ٥ ص ٢٧٦ عن ابن عقدة بإسناده عن محمد بن كثير عن فطر وابن الجارود عن أبي الطفيل

٦- أبو عمرة بن عمر وبن محصن الأنصاري : روى ابن الأثير في أسد الغابة ج ٣ ص ٣٠٧ .

٧- أبو الهيثم التيهان قتل بصفين سنة ٣٧ هـ يوجد حديثه في حديث الولاية لابن عقدة ونخب المناقب للجعابي ..

٨- أبو رافع القبطي مولى رسول الله ﷺ روى حديثه ابن عقدة

٩- أبو ذؤيب خويلد بن خالد بن محرث الهذلي الشاعر الجاهلي الإسلامي المتوفي في خلافة عثمان

١٠- أبو بكر بن أبي قحافة التيمي رضي الله عنه المتوفي عام ١٣ هـ روى عنه الحديث الهذير بن عقدة والمنصور الرازي

١١- أسامة بن زيد بن حارثة الكلبي المتوفي عام ٥٤ هـ يوجد في نخب المناقب

١٢- أبي بن كعب الأنصاري الخزرجي سيد القراء المتوفي عام ٣٠ هـ روى عنه أبو بكر الجعابي بإسناده في نخب المناقب

١٣- أم سلمة زوجة النبي ﷺ أخرج ابن عقدة من طريق عمرو بن سعيد بن عمرو بن جعدة بن هبيرة

وحتى لا نطيل على القارئ والأخ الباحث نذكر أسماء الصحابة الآخرين دون ذكر السند راجيا مراجعة كتاب الغدير الجزء الأول ص ١٨

١٤- أم هانيء بنت أبي طالب

١٥- أبو حمزة أنس بن مالك الأنصاري

١٦- أسماء بنت عميس الخثعمية

١٧- براء بن عازب الأنصازي الأوسي

١٨- بريدة بن الحصيب أبو سهل الأسلمي

١٩- أبو سعيد ثابت بن وديعة الأنصاري

٢٠- جابر بن سمرة بن جنادة أبو سليمان

٢١- جابر بن عبد الله الأنصاري

٢٢- جبلة بن عمرو الأنصاري

٢٣- أبو ذر جندب بن جنادة الغفاري المتوفي ٣١ هـ

٢٤- حذيفة بن أسد أبو سريحة من أصحاب الشجرة توفي عام ٤٠ هـ

٢٥- حذيفة بن اليمان اليماني التوفي ٣٦هـ

٢٦- زيد بن أرقم الأنصاري المتوفي عام ٦٦هـ أخرج أحمد بن حنبل في مسنده ج ٥ ص ٣٦٨

٢٧- أبو مرازم الأنصاري يعلي بن حرة بن وهب الثقفي

وهكذا يمضي تعداد الصحابة الذين ذكروا خبر الغدير إلى (١١٠) صحابي ورواه من التابعين ما يقرب من (٨٤) تابعيا ورواه من العلماء في القرن الثامن الهجري (٥٦) عالما من علماء المسلمين وما يزيد عن هذا العدد في القرن الثالث

الهجري ، فكيف تعاملنا مع هذه الوحدة التاريخية التي نسجها الصحابي والتابعي والعلماء والحفاظ . فهل بعد هذا يعتبر الأخ الباحث أن ما قيل بصدد علي بن أبي طالب مجرد رواية انفرد بها راو من الرواة ؟ إننا حاولنا ذكر هذه المراجع والمصادر التاريخية لنطرح أمام البحث كليات الموقف وتفاصيله التي لم يستوعبها الذين يطلعون على أحداث التاريخ من زاوية واحدة ، فموقف علي بن أبي طالب له مدلوله التاريخي والشرعي ، أما ما اعتبره الدكتور الديب على الرواية التي اعتبرها متعددة وهي ليست كذلك لأنها تروي بالأصل وفي مختلف النسق عن سيف ، فقد انفرد سيف في مضمون وكيفية الرواية التالية التي ذكرها الطبري في ج ٢ ص ٤٤٧ حيث قال : حدثنا عبيد الله ابن سعيد قال أخبرني عمي قال أخبرني سيف عن عبد العزيز بن سياه عن حبيب بن أبي ثابت . قال : كان علي في بيته إذ أتى فقيل له قد جلس أبو بكر للبيعة فخرج في قميص عليه إزار ولا رداء عجلا كراهية أن يبطئ عنها حتى بايعه ثم جلس إليه وبعث إلى توبة فأتاه فتخلله ولزم مجلسه[1] ، وسيف هذا هو صاحب كتاب الفتوح الكبيرة والردة وكتاب (الجمل ومسيرة علي وعائشة وهما من أهم مصادر التاريخ الإسلامي ويقال إنه توفي عام ١٧٠هـ وهو رجل من تميم وبذلك يظهر من خلال تتبع نشاطه وطريقة كتابته أنه يمتاز بالانحياز التام إلى القبائل ذات الأصل المضري فأغلب أبطاله من هذا النوع وقد اتهم من قبل العلماء بأنه وضاع للحديث واتهم كذلك بالزندقة كما جاء في الطبري طبعة أوربا ج ٣ ص ٤٤٩. وهو الذي وضع الحديث التالي : يقول فيه إن الخليفة عمر بن الخطاب طلب من زوجته أم كلثوم أن تجلس مع ضيفه على مائدة الطعام فقالت لو أردت أن أبرز للرجال لاشتريت لى غير هذه الكسوة[1] وقد اختلف الكثير من الصحابة منهم (٢٣) صحابيا من قبيلة بني تميم وهي قبيلته[2] . وكان الأفضل من ناحية الموضوعية في البحث ومواجهة أحداث التاريخ بثبات ووضوح هو التحقيق العلمي في كافة المرويات ومصادر التاريخ التي تعرضت للخبر وذكرته دون الانشغال بالتساؤل قبل استنفاذ الدراسة التاريخية طرقها ووسائلها المعروفة لدى الباحثين والمحققين ، فالتساؤل عن كمية الحطب ومن ساعد عمر فيه وكيف كان حال أهل البيت الذين هم داخل البيت إنما هي أسئلة ترد بعد أن نستفرغ البحث التاريخي سندا ومتنا ومتابعة رواته ومصادره ومدى وثاقتها فالخبر كما يعلم المطلعون لم يكن ليأتى إلينا عبر مصدر واحد وإنما تعددت رواته ومصادره ، وغضبت فاطمة بنت رسول الله ليس خبر أحاد ومطالبتها بميراثها قضية مطروحة في مصادر التاريخ بكثرة وتحتاج إلى الباحث المنصف وخطبتها في المسجد معروفة ومشهورة بحيث تعد من عيون الأدب والبلاغة ، كل ذلك تعبيرا عن موقف بنت النبي ﷺ التي قال عنها

رسول الله ﷺ : « فاطمة بضعة مني من أغضبها فقد أغضبني » أما ما ذكره الأخ الباحث من تعاون علي بن أبي طالب مع الخليفة الأول فهو صحيح إن لم يكن بالرواية فالدراية بخلق علي بن أبي طالب وإخلاصه وذوبانه في رسالة الإسلام ، فمما نقل عنه عند اشتداد الصراع بينه وبين معاوية – وهي أيام معروفة – أنه سئل من قبل بعض المسلمين ماذا يقول أمير المؤمنين لو هاجمت جيوش الروم بلاد المسلمين فقال رضي الله عنه سأكون أنا ومعاوية عليهم ، ومعلوم أن معاوية خرج على بيعة ابن أبي طالب وشق عصا المسلمين في ذلك الوقت ومع ذلك يقول عنه علي بن أبي طالب ما قال سائله . فكيف يكون مع أبي بكر وهو غير معاوية ؟ ثم إذا كان الأخ الباحث من الذين يعرفون خلق علي ومقام علي لماذا لا يعرف حق علي وتاريخ علي وموقف علي وهو من المواقف التاريخية المشهورة التي تحتاج إلى دراسة أدنى مواصفاتها التحلي بالموضوعية لا سيما إلى أولئك الذين لا يقدمون بين أيديهم غير رضي الله عنه ونيل الأجر والثواب بعيدا عن المحاباة والمداهنة واصطناع الأعذار التي لا طائل من ورائها ألم يكن أبي طالب هو القائل : أما والله لقد تقمصها فلان وإنه ليعلم أن محلي منها محل القطب من الرحى . ينحدر عني السيل ولا يرقى إليّ الطير . فبدلت دونها ثوبا وطويت عنها كشحا وطفقت أرتاي بين أن أصول بيد جزاء أو أصبر على طخية عمياء يهرم فيها الكبير ويشيب فيها الصغير ويكدح فيها مؤمن حتى يلقى ربه . فرأيت أن الصبر على هذا أحجى فصبرت وفي العين قذى وفي الحلق شجا .. إلخ[1] هل هناك أبلغ من هذا الكلام وأفصح من هذا الاعتراض وأصوب في قدرته على تسجيل الموقف وحسب الباحث التاريخي ذلك . أم أن للأخ الباحث رأي في مسألة السند أو في المتن فدونه البحث التاريخي قبل أن يتعامل معه كما تعامل مع كتاب الإمامة والسياسة لابن قتيبة ! ويبدو أن اعتراضات الأخ الباحث وتساؤلاته لا تنم إلا عن عدم دراية وفهم لشخصية علي بن أبي طالب وموقفه ونظرته إلى الأمور سواء كانت له أو عليه فهو يختلف عن بقية الناس الذين يجمعهم الرضا ويفرقهم السخط وإنما من أولئك النفر الذين يجعلون مصلحة الشريعة فوق اعتباراتهم الذاتية .

ومرة أخرى يسقط الباحث في دعوى استباق النتيجة للموضوع أو استباق الحكم على بيان الموضوع وذلك عندما وصل الحديث إلى بني أمية وخليفتهم عثمان وكنت أتمنى لو أن الأخ الدكتور الديب التزم جانب البحث والتحقيق من عندياته وإنما هي قضايا وأحداث مبثوثة في متون التاريخ الإسلامي ولا ينفرد بها مصدر واحد ولا راو واحد وإنما هي بمجموعها تشكل تناقضا وخللا واضحا يواجه القارئ والباحث للوهلة الأولى . فهي بعد الدرس والتمحيص الذي خلص له المحققون من قبلنا ليست بالتهم وهي ليست سهاما قاتلة ولا حرابا مشرعة ؛ لأن رواد التاريخ الإسلامي

تعاملوا معها كما هي في سياق حدوثها وصبروا أمامها مثلما كانت لدى البعض محل ابتلاء وفتنة في الماضي . فلا نرجو من باحثينا اليوم أن يجعلوا منها أعجوبة العصر أو كبيرة من الكبائر ، فالكل يعلم أن الخليفة عثمان قد قتل من أجلها وأن بني أمية*الذين أراد الدكتور الديب الانتصار لهم وهو انتصار متأخر ، هم الذين كانوا السبب في ما لحق بالخليفة عثمان ، وقضية وفد مصر الذي قدم الشكوى إلى الخليفة من واليهم وتوجيه محمد بن أبي بكر إلى مصر مع إعطائه كتاب يوقع به هو الذي أدى إلى تفاقم الأمر ضد الخليفة وكان صانع تلك الوقيعة هو مروان بن الحكم ومعروف أن ابن الحكم هو طريد رسول الله ﷺ الذي غربه عن المدينة ونفاه عن جواره ومن الذين أفسدوا الأمر على عثمان بن عفان هو عماله الذين منهم الوليد بن عقبة بن أبي معيط واليه على الكوفة وهو ممن أخبر النبي ﷺ أنه من أهل النار(١)

ثم إن إنكار الوقائع التاريخية بطريقة الاستغراب ليست من دواعي الموضوعية في التحقيق ، فدونك التاريخ ونقب فيه دون الإثارات والأوصاف ذات النبرة الشاعرية والتغني بأمجاد الأمويين إنما هو تمام التعبير عن الانحياز في البحث التاريخي وعدم القدرة على استيعاب التاريخ ومعطياته والتخلي نهائيا عن مقولة علم التاريخ أو فلسفة التاريخ . فإذا كانت بعض الإنجازات في الفتوحات تسد علينا رؤية المثالب وهي كثيرة ورحم الله سيد قطب حيث قال :

في الوقت الذي كانت رقعة البلاد الإسلامية تزداد اتساعا كانت الروحية العامة للولاة والمتصدين تزداد تقلصا فالذي يعلم ما جرى للحجاج مع سعيد بن جبير وكيف قتله إنما تسقط كل ما للحجاج من محاسن إن كانت لفاسق ثقيف المحاسن كما وصفه أحد معاصريه بذلك اللقب ، والذي يعرف مصير محمد بن القاسم الثقفي القائد الذي فتح بلاد السند والهند وكيف أودع سجن واسط أيام سليمان بن عبد الملك والذي حدث لطارق بن زياد وموسى بن نصير وعقبة بن نافع ، يعرف تمام المعرفة أن الروحية كانت في تقلص والبلاد جغرافيا كانت إلى زوال القيادة الإسلامية وهي نفسها التي دفعت القيادة والسلطة إلى أناس ليسوا أهلا لها فكان ما كان من العجز والهوان الذي نحن فيه والذي ذكره الأخ الدكتور الديب وهو في مقام الدفاع عن بني أمية ومثالبهم من الكثرة بحيث يستعصي علينا بيانها في مثل هذه المداخلة الصغيرة . وإذا كان التاريخ عرض الأمة كما وصفه الأخ الباحث فإن هذا الغرض يحتاج إلى النقاء والتخلص من الشوائب والنظر إليه بإخلاص وفرز الصالح من الطالح حتى يتبين الناس معالم ومواصفات هذا العرض على حقيقتها التي ولدت فيها لا أن يلف بالأطمار والدثار الذي لا يناسب قداسة العرض ، إننا اليوم وفي رحاب الصحوة الإسلامية الصاعدة لا نخدم قضيتنا إذا قبلنا المقولة الملغومة بالازدواج والتي تقول سيدنا يزيد قتل سيدنا الحسين !!؟... وإذا

أراد الأخ الديب أن يصف كل من ذكر أخبار وتاريخ الأمويين بما لا يعجبه أن يصفه وضاعا فما باله بالكتب التاريخية والمصادر الإسلامية ، وهي كثيرة هل نمزق كتاب مروج الذهب للمسعودي وتاريخ اليعقوبي وتاريخ الطبري وابن الأثير ؟ وألا أقول تاريخ ابن قتيبة ونقول عن الجميع بأنهم وضاعون لنبقي للأمويين قدسية زائفة وتمجيدا ليس له رصيد عند رسول الله ولا عند الصالحين من أصحابه والتابعين له بإحسان ثم كيف سمح الباحث لنفسه أن يطري يزيدا وهو الذي كان يتغنى شعرا بالبيت التالي :

لعبت هاشم بالملك فـلا
خبر جاء ولا وحي نزل

أم الوليد الذي كان يرمي القرآن وهو كتاب الله بالقوس والنشاب وهو ثمل ويقول :

إذا ما جئت ربك يوم حشر
فقل يارب مزقني الوليد

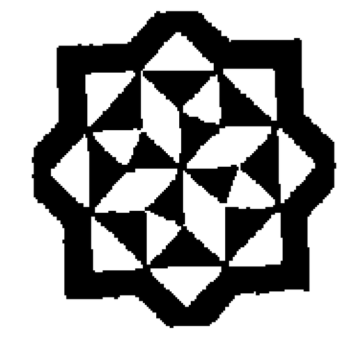
ثم هل يدري الأخ الباحث كم قتل الأمويون من العلويين ومن ذرية فاطمة بنت رسول الله التي قال عن ذريتها رسول الله ﷺ الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة فكيف يبرر الأخ الباحث قتل الحسين من قبل يزيد وسبي زينب بنت علي بن أبي طالب والعلويات الأخريات بدعوى أنهن خوارج ، ثم كيف يبرر الفتنة التي صنعها معاوية بن أبي سفيان في خروجه على بيعة علي بن أبي طالب وما دار من معارك من جراء ذلك !؟

ثم ألم يقرأ الأخ الباحث كيف أن الخليفة أبي بكر كان ينهر أبا سفيان ويصيح عليه ، مما جعل والد الخليفة يعترض عليه مدعيا بأن أبا سفيان سيد قومه فما كان من الخليفة إلا أن أجاب والده قائلا لقد رفع الإسلام قوما وذل آخرين . وهذا يعني أن أبا سفيان من الذين أذلهم[1] الإسلام حسب ما ذكره أبو بكر . فهل لدى الأخ الباحث من اعتراض على مقولة الخليفة أبي بكر وهي مروية في أكثر من مصدر تاريخي معتبر . علما بأن أبا سفيان من الذين امتنعوامن مبايعة الخليفة الأول ، وراح يعرض على بني هاشم عدم المبايعة ، فمن أين جاء الأخ الباحث بالإطراء الذي ذكره في بيان رده على الدكتور محرم إن لم تكن تلك المقالات من وضع الوضاع وهم كثيرون فالمعروف أن أبا سفيان هو العدو الأول للإسلام ، وحتى بعد الفتح ما حسن إسلامه وما يؤكد ذلك موقف الخليفة الأول منه ، أما عن هند آكلة الأكباد فلا ينفع ما ذهب إليه الأخ الباحث لأنه من المرويات التي انفرد بها بعض الرواة في حقبة الحكم الأموي وهي قضية معروفة مما جعل المصادر التاريخية التي تصدت إلى سرد وقائع التاريخ الإسلامي في فترة مبكرة تعرض عن ذكر حالها ، فهل كانت عملاقة وجسور حسب وصف الأخ الديب بها لأنها ساهمت في قتل حمزة سيد الشهداء عم النبي وهي التي شقت بطنه ولاكت كبده أم لشيء آخر كنا نود أن نعرفه بهذا المستوى ولكن لصالح الإسلام .

أما السؤال الذي طرحه الدكتور الديب معترضا على من يصف الحكم الأموي بالظلم والتسلط ومصادرة العدل إنه كيف يدوم هذا الحكم طيلة (١٠٠) عام وهو بهذه الصورة وكأنه لم يقرأ التاريخ ولم يعرف كم دامت حكومات وسلطات ظالمة .. حتى إن تاريخ السلطة منذ نشوء المجتمع والحياة السياسية إلى يومنا هذا هو تاريخ السلطات الظالمة وتاريخ مصادرة العدالة باستثناء فترات مضيئة قصيرة لأصحاب التوحيد والعدل ، وأن السبب الذي جعل دولة الأمويين تستمر إلى سنة ١٣٤ هـ إنما هو القواعد التربوية والروحية التي وضعها الرسول الكريم ﷺ ونشأ عليها جملة من الصحابة والتابعين والأولياء والصالحين والذين كان لهم الأثر الكبير في إبقاء الحياة العامة محكومة بإطار الإسلام العام وإن كان بعض المتسلطين قد مارسوا الانحراف منذ وقت مبكر فأين المسلك الاستقرائي الذي دعا إليه الأخ الباحث ؟ وأين هو من ظاهرة الغناء في مدينة رسول الله ﷺ في وقت مبكر أيام الأمويين ؟ وظاهرة الثراء الكبير الذي ظهر أيام سلطة الأمويين ؟ وأين هو من انتشار آلات الموسيقي ودخولها بيت الولاة والحكام ؟ أما قضية أبي ذر والتي لم يكن الأخ موفقا في بيان الدفاع فيكفي أن نقول ما قاله رسول الله ﷺ وهو ثابت عند كل المصادر والفرق الإسلامية : ما أقلت الغبراء ولا أظلت الزرقاء أصدق لهجة من أبي ذر ، وقوله ﷺ لأبي ذر تموت وحدك وتبعث وحدك وذلك في غزوة تبوك عندما تأخر أبو ذر عن ركب الزحف المبارك إلى المعركة بسبب جمله . فرجل هذا حاله وهذه مقالة الرسول ﷺ بحقه لا تنفع أعذار المعتذرين للذين أساؤا لأبي ذر وهو ما صرحت به المصادر التاريخية من المسعودي واليعقوبي والطبري وغيرهم من المصادر الإسلامية بحيث أصبحت قضية أبي ذر وموقف الخليفة عثمان منه هي منالحقائق التاريخية التي يذهب الجدل حولها هباء لا يلوي علي شيء . هذه بعض مفردات قراءة التاريخ الإسلامي أردنا أن نركز الحديث ولو بعجالة عنها لأنها من الأهمية بمكان تجعل من يتنكر لها أو يتغافل عنها لا يمكنه التعامل مع معطيات التاريخ الإسلامي الذي حوى الكثير من المتناقضات في المرويات التي كان للوضاعين دورا كبيرا فيها ولعل لسيف بن عمر أكبر الأثر في ذلك الوضع .

والذي قامت دراسة تاريخية تحقيقية جادة بالبحث في حقيقة مرويات سيف . وهي دراسة السيد مرتضى العسكري الموسومة (مائة وخمسون صحابي مختلق جعلت الباحثين يعملون جهدهم في مطالعة هذه الدراسة فقد قرضها الكثير من علماء مصر وبعض علماء سورية ليطلع الباحثون على ما في طيات التاريخ الإسلامي من مظالم ومآسي صنعها أولئك الوضاعون الذين ساهموا في حرمان الأمة الإسلامية من الكثير من النقاء والحقائق التي أسدلت عليها أستار الوضع والتزييف ، ولم يتخلص من

هذه الظاهرة إلا قلة من الباحثين والمحققين الذين نأمل أن يعملوا العناية الفائقة لشؤون التاريخ الإسلامي ، كما نأمل من الإعلام الإسلامي عامة وأبناء الصحوة الإسلامية الراشدة أن يتعاملوا مع تاريخهم من خلال النظرة الصائبة والروح المنفتحة على الحقيقة دون الاعتبارات الأخرى والله نسأل أن يوفق الجميع والحمد لله رب العالمين .





التربية الإسلامية في القرن الخامس عشر الهجرى

للدكتور / عبد الغنى محمود

أ . د . محمد قدرى لطفى

تأليف : أ . د . عبد الغنى عبود

الناشر : دار الفكر العربى ـ القاهرة ـ ٢٢٨ صفحة ـ الطبعة الأولى ١٩٨٢ .

فكرة الكتاب : يرى المؤلف أن التيارات المعادية للإسلام توجب على المتخصصين فى التربية أن يضعوا أيديهم فى أيدى المتصلين بهم مباشرة وهم علماء الدين وعلماء النفس وعلماء التربية المسلمين ويخص بالذكر منهم علماء النفس .

محتوى الكتاب : ومن هذا المنطلق كان جوهر الكتاب مكوناً من رسائل ثلاث موجهة إلى فئات العلماء المذكورين تقدم بها المؤلف إلى مؤتمر التربية الإسلامية الذى عقد فى بيروت فى النصف الثانى من شهر مارس ١٩٨١ احتفالاً باستقبال القرن الخامس عشر الهجرى . وتشغل هذه الرسائل الفصول الثالث والرابع والخامس من الكتاب أما الفصلان الأول والثانى فأحدهما يتناول المشكلات التى تقابل الاشتغال بالتربية الإسلامية وصعوبات العمل فى هذا المجال والآخر يتناول أعمال المؤتمر ومقرراته أو بيانه الختامى .

وفيما يلى تلخيص لكل فصل من الفصول الخمسة :

الفصل الأول : وعنوانه لماذا كانت هذه الدعوات ؟

يرى المؤلف أن معظم من كتبوا فى مجال التربية الإسلامية من علماء الدين الذين خاضوا مجال التربية الإسلامية بعد أن كتبوا كثيراً فى الإسلاميات ومن ثم كانت كتاباتهم فى التربية الإسلامية ككتاباتهم فى غيرها من الإسلاميات يمكن أن توصف بأنها توضيح لرأى الإسلام فيما يكتب دون الالتزام بمنهجية الكتابة العلمية فى التربية ، كما يرى أن ما كتب بهذه الطريقة

كثير وجيد ولكن معظمه لايتناول التربية ، ويعرض الكاتب محتوى واحد من هذه الكتب يؤيد رأيه وهو كتاب من جزأين يحمل عنوان (التربية الإسلامية) كانت طبعته الأولى عام ١٩٧٦ ويتكون الجزء الأول من قسمين الأول يتكون من أربعة فصول الأول بعنوان الزواج المثالى وارتباطه بالتربية والثانى بعنوان الشعور النفسى نحو الأولاد والثالث بعنوان أحكام عامة تتعلق بالمولود الرابع بعنوان أسباب الانحراف ومعالجتها .

ويتكون القسم الثانى من الجزء الأول من سبعة فصول الأول بعنوان مسئولية التربية الإيمانية والثانى بعنوان مسئولية التربية الخلقية والثالث بعنوان مسئولية التربية الجسمية والرابع بعنوان مسئولية التربية العقلية والخامس بعنوان مسئولية التربية النفسية والسادس بعنوان مسئولية التربية الاجتماعية والسابع بعنوان مسئولية التربية الجنسية . أما الجزء الثانى من الكتاب فيتضمن ثلاثة فصول الأول بعنوان وسائل التربية المؤثرة والثانى بعنوان القواعد الإنسانية فى تربية الولد والثالث بعنوان اقتراحات تربوية لابد منها .

ويرى المؤلف أن الكتاب على هذه الصورة كتاب من كتب الفقه لا من كتب التربية أشبه بكتاب (فقه السنة) للشيخ سيد سابق أو بكتاب (الفقه على المذاهب الأربعة) الذى أصدره المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة وإن كان يقدم أحياناً بين صفحاته والتى تصل إلى ١١٢٠ صفحة شيئاً عن التربية .

ويشير المؤلف بعد ذلك إلى أن مسح الجهود التى بذلت على طريق التربية الإسلامية فى القرن الرابع عشر الهجرى وما قبله يظهر أنها جهود محدودة فى البدء بالتربية والانتقال منها إلى الإسلاميات ، وأنها جهود قام بها متخصصون فى مجالات أخرى غير الدين وبخاصة فى مجال التربية دون إعداد دينى كاف .

ويرى المؤلف أن هذه الكتابات التى كتبها غير علماء الدين أقرب إلى النهج العلمى فى الكتابة التربوية من تلك الكتابات التى كتبها علماء الدين وإن كان ينقصها العمق الدينى بقدر مايتوفر فيها إلعمق التربوى ولهذا السبب يرى المؤلف أن أصحابها متأثرون بالفكرة الغربية إلا القليل منها الذى استطاع أصحابه أن يتحرروا من هذا القيد الثقيل .

ويختم المؤلف هذا الفصل بعرض لكتاب آخر لفت نظره إليه سماحة المفتى الشيخ حسن خالد عنوانه (محنة العقل فى الإسلام) من تأليف مصطفى جحا مطبوع للمرة الأولى عام ١٩٨١ ويورد المؤلف فى هذا العرض مقتطفات مما جاء فى هذا الكتاب توضح مدى كفره ووقوعه ضحية للغزو الفكرى للعالم الإسلامى ويلفت المؤلف النظر إلى أنه حين يحذر من الفكرة الغربية لايعنى نبذ الحضارة الغربية لأن الفكرة الغربية شيء والحضارة الغربية

شيء آخر .

الفصل الثانى : وعنوانه أعمال مؤتمر بيروت للتربية الإسلامية

يعرض هذا الفصل برنامج المؤتمر الذى استغرق سبعة أيام من ١٥ مارس إلى ٢١ مارس عام ٨١ وحضره ممثلون للبنان وسورية والكويت ومصر وليبيا والمغرب والجزائر وفلسطين والمؤسسات التربوية فى لبنان .

ونوقش فى هذا المؤتمر عشرون دراسة تناولت مختلف جوانب التربية الإسلامية ودارت حول موضوعات رئيسية هى (أ) معالم الفلسفة التربوية الإسلامية (ب) الفكر التربوى فى الإسلام (جـ) التحديات التى تواجهها التربية الإسلامية (د) لبنان والتربية الإسلامية (هـ) الطريق إلى صياغة نموذج تربوى إسلامى أصيل .

ووضحت من المحاضرات والمناقشات طائفة من الأفكار الهامة التى هى بمثابة منطلقات كبرى للعمل من أجل وضع نظام تربوى إسلامى تتلخص فيما يلى :

(١) مخاطر التغريب الثقافى الذى تتعرض له الأجيال الإسلامية .

(٢) الدور الخاص الذى تلعبه وسائل التوصيل الجماهيرى كالإذاعة والصحافة والتليفزيون .

(٣) التبعية للنموذج الحضارى الأجنبى فى الشرق والغرب التى تزيد من خطورة التغريب .

(٤) ضرورة عودة الثقافات العربية المختلفة إلى ذواتها وينابيعها الأصيلة .

(٥) الانتباه إلى أن تلك العودة لا تنفى الانفتاح على الآخرين بل هو شرط لها .

(٦)بناء الحضارة الإسلامية لن يتأتى إلا عن طريق تربية صحيحة سليمة .

وتوصل المؤتمر مع ذلك إلى تحديد بعض سمات التربية الإسلامية المنشودة وتتلخص فيما يلى :ـ

(١) أنها تربية شاملة تتناول جوانب الشخصية الإنسانية المختلفة .

(٢) أنها تربية تجعل للتربية الأخلاقية مكانة خاصة .

(٣) أنها تقوم على أساس بناء الفرد من داخل ذاته وتحمله مسئولية تكوين نفسه .

(٤) أن التوجيه الدينى والخلقى فيها ينبغى أن يشمل عناصر التربية كلها كالمناهج والمواد والطرق وغيرها .

(٥) أنها تعنى بالفرد فى مراحل حياته كلها بل قبل أن يولد أى أنها تربية مستمرة .

(٦) أنها تجل العلم والعلماء وتؤمن بالصلة الحية بين العالم والمتعلم .

(٧) أنها تؤمن بالفروق الفردية فى مناهج التربية وطرائقها .

(٨) أنها تجعل الإعداد المهنى والفنى واجباً من واجبات الكفاية للأفراد المهيئين له .

(٩) أنها تربية مرنة لاتقتصر على الصف المدرسى بل تتم فى أماكن متعددة أبرزها المسجد والأسرة .

(١٠) أنها تحترم العمل بأشكاله المختلفة .

(١١) أنها تدعو إلى الانفتاح على الأقوام الأخرى وتدعو إلى تعلم لغاتها والإفادة من أفكارها .

(١٢) أنها تؤمن بحرية الرأى والعقيدة وحرية المعلم والتعلم وتدعو إلى الإقناع والجدال بالتى هى أحسن .

(١٣) أنها تهتم بتربية المرأة وتيسر لها من خلال ذلك دوراً أساسياً فى بناء الأسرة والمجتمع .

(١٤) أنها تؤمن بضرورة العناية باللغة العربية وأنها شرط لازم لتعلم الثقافة الإسلامية ونشرها وانطلاقاً من هذه السمات أوصى المؤتمر بما يلى : ـ

(١) اتخاذ الخطوات اللازمة لوضع النظام التربوى الإسلامى المتكامل والمنشود عن طريق تكوين أمانة دائمة لمؤتمر التربية الإسلامية مقرها بيروت تضع قانونها الأساسى وجهازها الإدارى والفنى .

(٢) توصية الدول والمنظمات العربية والإسلامية بتقديم المساعدات المالية لإنفاذ هذه الخطوات .

(٣) توجيه انتباه المنظمات العربية واتحاد الجامعات العربية ووزارات التربية وغيرها إلى مزيد من العناية بنشر التراث التربوى الإسلامى وتدريسه وتشجيع البحوث فى مجاله .

(٤) عقد ندوة خاصة بتدريس التربية الإسلامية فى جميع مراحل التعليم تضع مناهجها وطرقها ومبادىء وضع الكتب لها والعناية بإعداد معلميها .

(٥) العمل الجاد على تطوير وسائل الإعلام لتتكامل مع نظام التربية الإسلامية وتحررها من عبودية الفكر الغربى وذلك عن طريق إنشاء جهاز إعلامى تتضافر فيه جهود الدول العربية .

(٦) تعاون المؤسسات الدينية فى الدول العربية والإسلامية لرعاية الكفاءات الشابة والحيلولة دون هجرتها إلى الخارج .

(٧) تعاون المسلمين فى لبنان على تنوع طوائفهم من أجل إصدار مرجع أساسى فى التربية الدينية يدرس فى المؤسسات الدينية جميعها .

الفصل الثالث : وعنوانه التربية الإسلامية والقرن الخامس عشر الهجرى . دعوة موجهة إلى علماء الدين المسلمين

تتلخص هذه الدعوة فى النقاط التالية :

(أ) تقديم كشف حساب لقرن مضى يخطط علماء الدين المسلمون على أساسه لاقتحام قرن جديد ويوضح هذا الكشف المقدمات التى أدت إلى الوضع الحالى للمسلمين من كافة الجوانب ، وتشمل هذه المقدمات بعد المسلمين عن منهج الله فى أسلوب حياتهم .

(ب) العمل على إعادة الأمة الإسلامية إلى منهج الله من جديد بوصف علماء الدين قادة المسيرة عبر تاريخ الإسلام .

(ج) على علماء المسلمين إدراك أنهم المسئولون عما أصاب الأمة الإسلامية بعد أن قصروا فى بيان الأمر والدفاع عن دين الله ولم يتصدوا للمظالم والمفاسد .

(د) إن المتغيرات الدولية الكثيرة تجعل الأرض ممهدة لجهود علماء المسلمين داخل العالم الإسلامى وخارجه وعليهم أن ينتهزوا فرصة الصحوة الإسلامية العارمة ليؤدوا رسالتهم فى مجال التربية .

(هـ) العمل على التقاء العلماء ومعهم علمهم وثقافتهم وخبرتهم وقدرتهم على التوجيه مع فريق الشباب ومعهم حماستهم وحيويتهم وقدراتهم من أجل رأب الصدع فى الأمة الإسلامية خلال القرن الرابع عشر الهجرى .

(و) العمل على التخلص من الازدواج التعليمى الذى تقوم عليه نظم التعليم فى البلاد الإسلامية اليوم حتى يتحقق وجود الأرضية المشتركة بين أبناء الأمة الواحدة .

(ز) العمل على جعل الدعوة إلى التربية الإسلامية فى المكان الأول تليها الدعوات إلى الاقتصاد الإسلامى والتشريع الإسلامى والحكومة الإسلامية .

(ح) عدم الاكتفاء بما تتمخض عنه المؤتمرات من توصيات بل يجب القيام بالبحوث والدراسات فى مجال التربية الإسلامية وتشكيل لجنة أو أكثر لمتابعة توصيات المؤتمر والعمل على تنفيذها .

الفصل الرابع : وعنوانه الفكرة الغربية فى علم النفس المعاصر دعوة موجهة إلى علماء النفس المسلمين .

ويتلخص هذا الفصل فيما يلى :

(أ) ان علم النفس سواء المعاصر القائم على التجريب أو علم النفس السابق الذى كان يعتمد على التصورات الفلسفية قد نشأ نشأة فلسفية ونما بين أحضان الفلسفة حتى قيل إن علم النفس بوجه عام له ماض طويل وتاريخ قصير .

(ب) أن علم النفس الحديث أضفى على المنظور الدينى المسيحى للإنسان سمة العلم بإخضاعه الإنسان للتجريب للخروج بنظرية علم نفسية ظاهرها السطحى علم قائم على التجربة والحياد العلمى والموضوعية وباطنها هو إفراغ العالم من أى مفهوم غير مسيحى .

(ج) أن علماء النفس المسلمين جرفهم

هذا التيار وتحمسوا له مع معارضة ما اشتمل عليه القرآن الكريم والحديث الشريف والتراث الإسلامى من معطيات عن الإسلام .

(د) فيما يختص بوجهات النظر المختلفة المتصلة بالإنسان قديماً وحديثاً بالمقارنة مع وجهة نظر الإسلام يرى المؤلف أن مدارس علم النفس المختلفة تتناول الإنسان من زاوية واحدة حتى أصبحت كل مدرسة منها تقاتل الأخرى .

(هـ) فى ظل ماسبق يدعو المؤلف إلى ثورة شاملة فى علم النفس لأنه فتت النظرة إلى الإنسان وأصبح محتاجاً إلى نظرة شمولية تتفق مع منهج برهان الإسلام الزرنوجى الذى يقوم على شمول التناول شمولاً يربط الإنسان بربه ليتمكن من القيام بمهام الاستخلاف بتبعاته ومسئولياته كما يخلق لديه دوافع للسلوك جديدة لا نظير لها عند علماء النفس المعاصرين الغربيى الفكر .

(و) يرى المؤلف أن الحضارة الغربية المعاصرة التى ولدت علم النفس المعاصر بنظرته المحدودة للإنسان خلقت لديه إحساساً بالعزلة أدى إلى ظاهرة الانتحار والتمرد الجماعى والشذوذ الجنسى ومن هنا بدأت تلك الحضارة البحث عن بديل وهذا البديل فى رأى المؤلف يجب أن يكون الإسلام .

(ز) يدعو المؤلف الجميع إلى النظرة الشاملة للإنسان فى علم النفس لأن المعالجة الإسلامية لعلم النفس فى الوقت الحاضر معالجة أفراد والمسيرة يجب أن يدفع عجلتها الجميع .

الفصل الخامس : وعنوانه التربية الإسلامية ومدرستها العلمية المفتقدة دعوة موجهة إلى علماء التربية الإسلامية

يتلخص ماورد فى هذا الفصل فيما يلى :

(أ) أن الكتابات الإسلامية المعاصرة عن أحوال المسلمين اليوم إما مفرطة فى التفاؤل وإما مفرطة فى التشاؤم وإما وسط بين هذا وذاك ويرى المؤلف أن أحوال المسلمين اليوم هى أحوالهم بالأمس لا جديد فيها سوى تغييرات محدودة فى خلفية مسرح الحياة فى النصف الثانى من القرن العشرين .

(ب) ماحدث وما يحدث للمسلمين فصله الإسلام فى القرآن على أساس أن الإسلام كنظام عالمى يقوم على جهد البشر أنفسهم وبناء على منهج حدده الله تعالى وهو منهج عالمى واقعى ومن ثم كان مايحدث للمسلمين اليوم ليس بمعزل فى الإسلام عما حدث أمس للمسلمين السابقين .

(ج) إن طبيعة الإنسان فى الإسلام طين وروح ومن ثم فهذا المنهج الربانى يقوم على أساس تحقيق التوازن بين الجانبين فلا يبخس الإنسان للجسد حقاً ولا يبخس الروح حقاً .

(د) أن الله تعالى ينصر منهجه على الأرض بأيدى المؤمنين وحدهم ولكن بأيدى الكفار أيضاً حين يسخرهم دون علمهم لصقل المؤمنين ليكونوا أهلا لتحمل أعباء الإيمان وتبعاته .

(هـ) أن الكفار بعد أن يئسوا من النصر المسلح على المؤمنين أدركوا أن الضعف فى مواجهة الدعوات لايجدى بل ينبه الناس إلى مافيها من مثل عليا سامية ومن هنا لجأوا إلى أسلوب تحريف الدين نفسه والدس له .

(و) من هذا المنطلق كانت سياسة الإنجليز فى حكم مصر مثلاً وسياسة الفرنسيين أيضاً عندما كانوا يولون زمام الأمور رجالاً ينفذون مخططاتهم ثمناً للكراسى التى يتربعون عليها وعندما كانوا يحاربون المساجد وينشرون الفساد .

(ز) المدارس التبشيرية لها دورها فى إعداد شبان يتعلمون فيها على أيدى مدرسين أجانب أو وطنيين مسيحيين وفى الدس على الإسلام والتاريخ الإسلامى .

(ح) الازدواج التعليمى الذى فرضته ظروف البلاد الإسلامية فى فترة من فترات تاريخها الحديث قد دعمه الاستعمار الذى حصر فى أضيق الحدود إمكان تأثير خريجى التعليم الدينى فى الرأى العام والذى عمل فى الوقت نفسه على توسيع فرص الحياة أمام خريجى التعليم الأجنبى وبخاصة التبشيرى .

(ط) السلطة التنفيذية لكل بلد إسلامى ومن بينها وزارة التعليم والثقافة وضعت كلها عادة فى أيدى خريجى التعليم الحديث وكذلك الصحافة مما جعل الطابع العام للبلاد الإسلامية طابعاً غير إسلامى .

(ى) البلاد الإسلامية استوردت الجامعات من البلاد المتقدمة التى تعلن الحرب على الإسلام فاستعانت ببرامجها وكتبها . وفى الأيام الأولى لإنشاء هذه الجامعات كانت الأساتذة الأجانب أنفسهم هم الذين يتولون التدريس كما حدث فى جامعة القاهرة .

(ك) كليات التربية التى تخرج المعلمين كان إنشاؤها متأثراً بالفكرة الغربية فى أغلب الأحيان وكان الداعون إلى إنشائها أجانب أتت بهم حكومات الاستعمار وكان المبعوثون إلى الغرب من خريجى هذا التعليم الحديث فى البلاد الإسلامية يمكن أن يعرفوا كل شىء إلا الإسلام كمنهج حياة متكامل وكأسس تشريعية عامة .

(ل) الفكرة الغربية فى التربية وعلم النفس صارت هى الصيغة الوحيدة فى العالم الإسلامى اليوم وحماة هذه الفكرة هم المسلمون أنفسهم ومناهضو التربية الإسلامية هم المسلمون لا غيرهم على أن كل جديد فى الفكر التربوى المعاصر له أصوله فى الفكر التربوى الإسلامى .

(م) قد نجد فى داخل البلد الواحد من الوطن العربى الإسلامى إختلافاً قد تصل إلى حد التناقض بين المفكرين التربويين

فكل منهم يناضل تحمساً للفكر التربوى الأجنبى الذى تعلم فى ظله والفكر التربوى الإسلامى لديهم جميعاً ضائع مضيع .

(ن) المسلمون من رجال التربية فى البلاد العربية والإسلامية متفرقون على رغم قلتهم لاتربط بينهم رابطة ومن ثم نجد الاختلاف بينهم فى مجال التربية أكبر من الاختلافات بينهم وبين من يناصبونهم العداء من زملائهم .

(س) تتبلور توصية المؤلف لعلماء التربية المسلمين بعد هذه الصورة التى عرضها فى أن تربيتنا لاتستطيع أن تغض الطرف عن تراثنا العربى الإسلامى ومن واجبنا الحرص عليه والمفاخرة به والمحافظة عليه بما فيه من قيم روحية ومادية ويرى بناء على ذلك :

(١) اقتحام المجال بحيث لاتكون الأخطاء عامل تثبيط واحباط .

(٢) اتخاذ بعض الإجراءات التى تضمن تجنب ماوقع فيه السابقون من أخطاء وتضمن ترشيد الخطوات .

(٣) أول هذه الخطوات فى نظر المؤلف ألا نعتبر كل مايحمل عنوان التربية الإسلامية داخلاً فى باب التربية الإسلامية مالم يكن القائمون بالدراسة من المسلمين العقائديين المتخصصين فى التربية وإلا أدخلنا فيها جهود المستشرقين وجهود علماء الدين الذين لم يتخصصوا فى التربية .

(٤) حيث إن هذا النوع من المسلمين نادر الوجود اليوم نتيجة للازدواج الثقافى فيرى المؤلف البدء بتكوين فريق بحث يضم علماء الدين وعلماء الدنيا على حد قوله يقوم بجمع الفكر الإسلامى الأصيل إلى جانب الفكر التربوى الحديث .

(٥) أن تقوم فى الوقت نفسه هيئة عالمية إسلامية بدراسة ماكتب حديثاً فى هذا المجال لاختيار أسماء محددة من المتخصصين فى التربية المسلمين ليتولوا اختيار نوعيات محددة من طلبة الدراسات العليا للتسجيل فى مجال التربية الإسلامية ورعايتها ليكونوا النواة لما يمكن أن يسمى بالمدرسة العلمية التربوية الإسلامية .

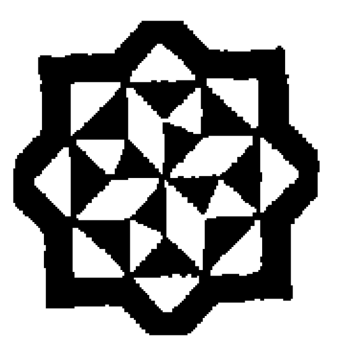
(٦) لامانع من أن تكون بين هذه النوعيات من الدارسين نوعيات أخرى من أعضاء هيئات التدريس ممن أعدوا فى الجامعات الحديثة فى الغرب والشرق أو داخل البلاد الإسلامية ويرغبون فى التخصص فى التربية الإسلامية لأنهم أقدر على إيجاد قنوات بين تربية أبناء المسلمين اليوم والتربية فى البلاد المتقدمة التى تتربع على عرش الحضارة الإنسانية المعاصرة .

هذا الكتاب :

(١) الكتاب كان من الممكن أن يقتصر على الدعوات الثلاث الموجهة إلى علماء الدين المسلمين وعلماء النفس المسلمين وعلماء التربية المسلمين دون الفصلين الأول والثانى .

(٢) يعتبر الكاتب فى حماسة شديدة وإخلاص لا نشك فيه عن أفكار له متعددة فى التربية الإسلامية ومن يتصدون للكتابة فيها من علماء النفس والدين والتربية ولكن يؤخذ عليه أن حماسه قد دفعه فى كثير من الأحيان إلى التجريح أو المبالغة فى التصوير أو تضخيم الصور أو الالتجاء إلى الأسلوب الخطابى .

(٣) كان المؤلف فى مواضع كثيرة من دعواته الثلاث مشخصاً للداء أكثر منه معالجاً يصف الدواء ، يشخص الداء فى شىء من المبالغة ويصف العلاج دون خطوات إجرائية واضحة ومنطقية اللهم إلا فى الدعوة الثالثة .





الإسلام فى معركة الحضارة

للأستاذ / منير شفيق

دكتور خضر عبد العظيم أبو قوره

> عن أبى سعيد رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : لايحقر أحدكم نفسه . قالوا : يارسول الله ، كيف يحقر أحدنا نفسه ؟ قال : يرى أمر الله عليه فيه مقال ، ثم لايقول فيه ، فيقول الله عز وجل ، له يوم القيامة : مامنعك أن تقول فى كذا وكذا ؟ فيقول : خشية الناس ، فيقول : فإياى كنت أحق أن تخشى ؟
>
> رواه بن ماجه بسند صحيح « انظر ابن ماجه : حديث ٤٠٠٨ » .

وهو سجل لبحوث متعددة الجوانب تتصف بالتركيز حيناً وبالتشعب حيناً آخر . وهو يشكل فى مجموعه مساهمة فكرية قيمة فى حقل إسلامية المعرفة سواء على الصعيد الفلسفى أو المنطقى أو السوسيولوجى أو التاريخى . وبالرغم من صغر حجم الكتاب شكلاً مما يجعل من المتعذر إيفاء البحث الاستقرائى حقه فى المناقشة إلا أنه من حيث الكيف يتصف بالعمق والنفاذية فى جوهر قضايا معقدة ومتداخلة بعضها مع البعض الآخر . النفاذية فى مناقشة المقولات ، النفاذية فى طرح الومضات ، النفاذية إلى مصادر القوة وأماكن الضعف . النفاذية بالفكرة إلى

الأستاذ منير شفيق . الإسلام فى معركة الحضارة ـ الطبعة الأولى بتونس ـ ١٤٠٣ ـ ١٩٨٣ .

حيث المكان مضافة إلى الومضات التى تجد الكثير من المؤشرات العملية والأدلة الاستقرائية التى تؤيدها .

واذا كان لدينا بعض التحفظ ـ ونقول بعض ـ على الجانب الاستقرائى مما سنشير إليه فيما بعد . إلا أنه من حق المؤلف أن نسجل له شجاعته فى بعض مواقع الكتاب وأمانته فى بعضها الآخر وخاصة وأن مقولة الكتاب الأساسية هى « الإسلام فى معركة الحضارة » . والدور الذى أداه ويؤديه وسيظل يؤديه فى هذه المعركة إلى أن يرث الله سبحانه وتعالى الأرض ومن عليها . من حق المؤلف علينا أن نسجل له توفيقه فى إبراز الدور المعوق الذى لعبته المؤثرات الخارجية متمثلة فى الاستعمار حيناً وحملات التغريب حيناً آخر أو المؤثرات الداخلية متمثلة فى قوى القهر والتضليل والتى أشار إليها الباحث وقام بتحليلها بشكل منظم فى ضوء مجموعة من المقاربات الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والتاريخية من جهة ، إلى جانب التحليل النظرى والاسترشاد التاريخى من جهة أخرى .

حينما قرأت الكتاب للمرة الأولى للمرة الأولى لم يتركز فكرى إلا على : قضيتنا الأساسية المتمثلة فى المبادىء الأساسية .. إلى آخره .

قضيتنـا الأساسيه المتمثلة فى المبادىءالأساسية للمذهبية الإسلامية تتمثل فى التوحيد والشمولية والتكامل فى المنهج والوسائل عبر وحدة الحقيقة وإبراز الدور الفعال للإسلام الحنيف فى هذه القضية ومحاولة تقديم اسهام متواضع فى هذا الصدد كانت للاستعانة ببعض ماجاء فى الدراسات التالية لتحقيق مرحلة متقدمة فى طريق التكامل نحو الغاية .

أولا : كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد « للإمام الغزالى » والذى وضعه فى الفترة الثانية فى حياته والواقعة بين سنة ٤٨٨ هـ ـ ٤٨٩ هـ والذى جاء تالياً لكتابيه « مقاصد الفلاسفة » و « تهافت الفلاسفة » . والذى يعتبره ماسينيون لَبِنة وضعها الغزالى لإبراز دور الإسلام فى قضية الحضارة الإنسانية .

ثانياً : كتاب "Science et Savoir en Islam" العلم والمعرفة فى الإسلام والذى وضعه سيد حسين نصر باللغة الإنجليزية وترجمه عنها إلى الفرنسية "Jean Pierre Guinhut" ونشر فى باريس بدار نشر "Sindbad" فى عام ١٩٧٩ .

ثالثاً : كتاب "Sociologie de la Connaissance" سوسيولوجيا المعرفة لمؤلفه "Jacques Maquet" ونشره معهد علم الاجتماع بجامعة بروكسل بيلجيكا ، والذى جاء ثمرة لدراسات المؤلف الحقلية لمدة إحدى عشر عاماً نظرياً وتطبيقياً فى جامعات هارفارد بالولايات المتحدة وباريس بفرنسا ولندن بالمملكة المتحدة ثم كثير من الدول الأفريقية .

رابعاً : كتاب "Promesses de l'Islam" « دعوة الإسلام » لمؤلفه

"Roger Garaudy" المنشور بالفرنسية بباريس لدى "Ed. du Seuil" .

إن ثقة كاملة لدى كاتب هذه السطور أن الإسلام منظومة متكاملة ومترابطة فى المطلق هى كذلك بالأمس واليوم وغدٍ وبعد الغد .. الإسلام هذا الوحى الإلهى الخالد لا يمكن ولا ينبغى أن يبتر من جوهره بشقيه « القرآن الكريم والسنة النبوية » لكى ينظر إليه عبر :

أ) مؤشرات الظروف الراهنة للعالم الإسلامى .

ب) مقاييس الأيديولوجيات المعاصرة .

وثقة أخرى لدى كاتب هذه السطور مضمونها أننا إذا لم نميز بين المستويات ، فإننا نوشك أن ننخرط فى تساؤل استناداً إلى مصادره الزائفة . المطلوب هو اتباع المسعى المعاكس أى إدراك الحقيقة القرآنية فى تعاليمها وكذلك السنة النبوية كما وردت فى الأحاديث الصحيحة لنبى الإسلام ورسوله سيدنا محمد ﷺ كمصدرين أساسيين للعثور على حلول للمشاكل الراهنة . مصدرين أولهما وحى إلهى وثانيهما حقيقة إنسانية لا تنطق عن الهوى ومن هنا لا بد من نبذ بلبلة المنظورات التى تريد مقارنة ما لا يقارن .

فالمسلمون لا يزال مطلوباً منهم فى عالم اليوم أن يستخلصوا من التجريد كل الجوهر العميق للحقيقة القرآنية لنشرها فى الأمة الإسلامية ومن ثم حل كثير من المعضلات الأساسية فى عالمنا المعاصر . وتجاوز أزمة المثقفين وأزمة المجتمع على حد سواء . ..

إن أسباب عدم تفهم الغرب لجوهر دعوة الإسلام عديدة ومعقدة تستند أساساً الى أسباب دينية وتاريخية ونفسية وثقافية ثم على اعتبارات سياسية واجتماعية واقتصادية . ولا ينبغى أن يترك المجال لتصحيح هذا الوضع قاصراً على البحث الاستشراق حتى وإن ظهرت فيه بعض الاتجاهات التى تقترب من الموضوعية وعرض الثقافة الإسلامية عرضاً علمياً موضوعياً وتقديمها حسب مسعى ذهنى يمس الجمهور المثقف فى أوروبا وأمريكا . لكن المؤكد أن الاستشراق قد افتقد خلال أمد طويل الدقة والموضوعية . خاصة حينما بلغت الغطرسة ببعضهم حداً أحدثت معه اغترابا ثقافياً "Acculturation" لدى بعض المثقفين سواء على مستوى القياس أم على مستوى الاستدلال .

بداءة هناك فى الكتاب موضوع التحليل « الإسلام فى معركة الحضارة » مجموعة من الأفكار الرئيسية التى يتناولها المؤلف ويحاول أن يوفر لها الأدلة لكى يحولها من مقولات أو قناعات يحس بها العربى المسلم إحساساً عاماً يشبه إلى حد ما نوعاً من « الحاسة السادسة » . ليتحول بعضها إلى استنتاجات عقلية ثابتة تقوم على فرضيات توفرت لها وسائل الإثبات والصدق عبر خمسة عشر قرناً بعد أن مرت بعمليات الشك والامتحان . تلك العمليات التى نأخذ على المؤلف أنه لم يتوقف أمامها بالتحليل والدراسة المقارنة فى

بعض صفحات ولو فعل ذلك ، وكان باستطاعته أن يفعل لقدم لغير العربى وغير المسلم على الضفة الأخرى مرحلة أخرى من المقولات والقناعات التى يتقبلها باقتناع منطقى مثلما هو كائن لدى الإنسان العربى المسلم . وهذا أول نقد نوجهه للمؤلف والكتاب فى آن واحد . حينما أغفل كيف استطاع العرب بواسطة « اسلامية المعرفة » استيعاب ونقد وتحليل العلوم والفلسفات فى الشرق القديم فى مصر وبلاد مابين النهرين وبابل إلى جانب تراث الفينيقـــيين ، الأشوريين ، الكلدانيين ، التوحيد الحيوانى . الآريين ، التناسخ الهندى ، الثنويه الإيرانية ، الفلسفة العملية عند الصينيين ومعظم الفلسفة اليونانية بدءاً من المذهب الايلى (اكسنوفانس ، برمينيدس ، زينون إلى الفلاسفة الطبيعيين إلى ذروة الفلسفة اليونانية عند سقراط وأفلاطون وأرسطو حتى الرواقيون (زيتون القبرصى ، أفيفورس وصولًا إلى المسيحية متمثلة فى النصرانية والمذهب الإسكندرانى . كل هذا وغيره كثير امتصه العرب من خلال المعرفة الإسلامية وهضموه . وكان العرب من خلال الإسلام الحنيف أداة نقله إلى الغرب . والذى أعطى للعرب والمسلمين الثقل البالغ والقيمة الكبرى فى الميزان الدولى غرباً وشرقاً كما أعطاهم القيمة الفعالة فى تاريخ الحضارة من جانب وفى أصالتها واستمراريتها من جانب آخر . بل وحقق من خلال إسلامية المعرفة الإعجاز الحضارى الذى شهده العالم العربى الإسلامى والذى أفضى بإسهام رائع وإنجاز كبير فى بناء الحضارة المعاصرة .

وكما ذكر روجيه جارودى فإن جذور شجرة الحضارة المعاصرة جذور إسلامية عربية مشرقية ومغربية مابين وادى النيل ووادى الفراتين ومابين خليج البصرة ومضيق جبل طارق . كان ذلك الإشعاع الحضارى المنبعث من المركز فى مكة والمدينة فى شبه الجزيرة العربية . حيث مهبط وحى الإسلام ومركز نبى الإسلام ورسوله سيدنا محمد ﷺ .

والكتاب يقع فى أربعة فصول . والأفكار أو المحاور الفكرية الرئيسية التى يدور الكتاب حولها هى :ـــ

أولاً : المنهج ومقولاته ونماذجه . وفى هذا المحور عرض لبعض التقنيات المنهجية التى يستخدمها علماء الاجتماع فى البلدان الأوروبية والأمريكية مشيراً إلى أنه لا يمكن على سبيل المثال الأخذ بقوانين المنهج الهيجلى دون دراسة هيجل والهيجلية ككل أو أخذ المنهج الوضعى الأمريكى دون النموذج الأمريكى نفسه أو أخذ المنهج المادى دون الماركسية ككل . ومن ثم فإنه بالقياس لا يمكن أخذ منهج عن الإسلام والتجربة المجتمعية الإسلامية دون الإسلام ككل . ذلك لأن القواعد المجردة لأى منهج لا تعمل خارج حياته الحية الفاعلة فى نموذجه المجتمعى ، وفى موضوعاته التى جاءت نتائج تطبيقاته . فمهما حاول

الباحث أن يقوم بمثل هذا الفصل فسوف يبقى فى الواقع ضمن حدود النماذج والمقولات الأساسية فى المنهج . وعلى هذا ينبغى أن تؤخذ كل منظومة فكرية ككل منهج ، نماذج ومقولات . والدليل على ذلك أن الباحث فى علم الاجتماع الجنائى مثلاً أو الدارس لسوسيولوجيا الجريمة لايستطيع أن يبحث موضوعها دون الحصول على مقولات متعلقة بالاقتصاد والأسرة وعلم النفس والقانون .. الخ .. وعلى هذا فإن المنهج العلمى محتاج إلى مجموعة كبيرة من المعارف والمقولات حول كل نمط مجتمعى يراد دراسته وذلك لكى يكون فى الإمكان فهم جوانيته وإدراك حقيقته : فالعلاقة بين العقل الإنسانى والواقع الخارجى لاتبدأ بالنسبة للفرد أو المجتمع من فراغ أو من صفحة بيضاء أو من نقطة الصفر بلغة الرياضيات . وعند التدقيق فى هذه المسألة نجد أن القرآن الكريم يبدأ بعملية التعليم والتلقين المقرونة برؤية الأشياء والتفاعل معها . وهى العملية التى بدأت بنزول الوحى واستمرت قانوناً عاماً بالنسبة إلى تعلم كل جيل من الأجيال السابقة .

يقول الله سبحانه وتعالى فى هذا الصدد ﴿ **وعلم آدم الأسماء كلها** ﴾ إننا حينما ندرس الخطاب الإسلامى ونستقرى تراث الإسلام وتاريخه ومختلف ظواهر النمط المجتمعى الحضارى الإسلامى سواء أكان ذلك ضمن منطق نظرية قوى الإنتاج أو منطق نمط الإنتاج الأسيوى التابع لها يؤدى ذلك بنا إلى عدم رؤية الأشياء كما هى . كما يؤدى ذلك إلى عدم الوصول إلى الحقيقة واكتشافها كما هى فى الواقع التاريخى نفسه . ذلك لأنها منهجية تعتمد على اتخاذ النمط الأوربى أداة قياس . وهذا يخالف البديهية العلمية التى لا تخرج بالقانون الذى يحكم المجتمعات فى دراسة جزء واحد وإنما على الأقل فى دراسة عينة ممثلة لمجموع الأجزاء . ثم كيف يكون الأمر عندما تكون هذه الأجزاء هى مجتمعات وحضارات يختلف بعضها عن بعض اختلافات كبيرة فى الكم والكيف ؟ وإننى إذ أشارك المؤلف هذا الموقف بشكل عام أرى أنه لم يبرز بالدرجة الكافية أنه إذا كانت هناك عدة مناهج فى قراءة الإسلام الحنيف والتراث الفكرى الإسلامى وكذلك الأنماط المجتمعية الإسلامية فإن هذا يحسب كنمط من أنماط التكامل المنهجى الإسلامى يحسب له إيجاباً ولا يحسب عليه سلباً كما يحاول ذلك أعداء الإسلام .. والدليل على ذلك قدرة التراث الفكرى الإسلامى على استيعاب حركة المجتمع وتفاعلاته متخطياً حدود المكان وحدود الزمان وهى النقطة الجوهرية فى عمق الخاصية التكاميلية والشمولية والغوص فى الإسلام الحنيف والتى تستوعب فى داخلها كلاً من المكان والزمان بل وتتجاوزهما فى السبق نظرياً وتطبيقياً . وتلك هى المسألة التى لم تحظ فى رأينا بالتحليل الكافى فى المحور الأول الذى

عرض له الكتاب .

كما أننى أشارك المؤلف وجهة نظره فى أنه لايمكن أن يدرس أى مجتمع من مجتمعات العالم العربى الإسلامى إلا حين يوضع فى سياقه المجتمعى الخاص والتاريخى وإطار التجزئة التى فرضها الاستعمار . وهنا أضيف أنه ينبغى أن يدرس كل مجتمع عربى باعتباره جزءا من كل لا باعتباره كياناً منفصلاً وأمة بذاتها لها إطارها الخاص . فالإطار هنا لا إجتهاد فيه لأنه هو الإطار الإسلامى بخصائصه ومقوماته .

المحور الثانى : يتناول تقويم عصر النهضة الأوروبية وعلاقة الحضارات ببعضها ونقاط القوة والضعف فيها وعلاقة الرأسمالية بالسيطرة العالمية . وهنا نشير إلى أن المؤلف قد بذل جهداً مشكوراً خلال هذه الصفحات (٥١ - ٩٢) لإبراز بعض القضايا المتعلقة بالمبالغة فى آثار مايسمى بعصر التنوير والانتقال من عهد القنانة إلى عهد المساواة الوطنية ، ومن عهد محاكم التفتيش والحجر على العقول وقمع العلماء إلى عهد الحرية الفكرية معتقداً وتعبيراً . إلا أنه مر مرور الكرام بالأحداث الجسام التى صاحبت عصر التنوير هذا وهى ثورة كروموبل فى انجلترا والثورة الأمريكية عام ١٧٧٣ والثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ وكذلك الثورات الألمانية والإيطالية بسمارك غاريبالدى من أواخر النصف الأول من القرن التاسع عشر . وفاته أن يبرز ـ وهنا نستخدم تعبيرات علم الاجتماع السياسى "Sociologie Politique" أنه كما أن لهذه الثورات إيجابياتها فلها أيضا سلبياتها التى أفرزت أنماطاً استغلالية تمثلت فى عمليات الاستعمار والقهر ومختلف ألوان السيطرة التى امتد تأثيرها على المقولات الفكرية الأوروبية فى الفلسفة والتاريخ والاقتصاد وعلم الاجتماع وعلم النفس والقانون وامتد هذا التأثير إلى المفاهيم والمعايير والقيم .

وإننى إذ أشارك المؤلف وجهة نظره فى أن الفكر الغربى بمختلف مدارسه فى أوروبا غرباً وشرقاً والولايات المتحدة الأمريكية يستخدم القياس الجزئى المحدود . إلا أننى أضيف على ذلك بأن ليست أوروبا ولا أمريكا ولا الاتحاد السوفيتى بل ولا اليابان هى المعيار والمقياس والحكم . فليست هذه المناطق رغم أهميتها وتأثيرها هى الكل حتى وإن بدت كذلك فى بعض الأوقات . ذلك أنهم أغفلوا ويغفلون قانوناً علمياً بديهياً يؤكد بأن الحضارات يعتمد بعضها على بعض . ومامن حضارة إلا وتتفاعل مع الحضارات الأخرى أخذاً وعطاءاً . ثم إنه مايصح على القوانين العلمية لا يصح أبداً ولا ينبغى له ذلك على الأهداف والنتائج . وإذا كان لا خلاف حول القوانين العلمية الا بقدر جدارتها ونسبيتها . وإن انتقالها من حضارة لأخرى أمراً مشروعاً لا ينبغى أن توضع فى وجهه الحواجز والعراقيل . إلا أن الغرب فعل ويفعل ذلك أمام العرب حينما يحتكر العلوم والتكنولوجيا ويحرم منها

بلدان العالم الثالث وحينما يبيع فإنه يبيع بأغلى الأثمان وحينما يشترى فإنه يشترى بأرخص الأسعار .

ونضيف أيضاً فى هذا السياق أن حضارة الغرب تلك اتجهت فى الربع الثالث من القرن العشرين إلى سباق مسعور لتطوير البضائع الاستهلاكية بقصد المنافسة والربح الوفير وتحويل الإنسان إلى خدمة الاستهلاك وليس العكس الاستهلاك فى خدمة الإنسان . ذلك التحول الذى سوف يصيب هذه الحضارة فى مقتل بدأت تظهر بوادره فى كثير من مظاهر الضعف والوهن التى تنخر بنية مجتمعات هذه الحضارة .

وهنا ينبه كاتب هذه السطور إلى نفاذية المعرفة الإسلامية فى العمق فى تحقيق ماعجزت عنه أى حضارة وضعية أخرى . ونجاح الإسلام الحنيف فى تحقيق الوحدة بين الفرد والمجتمع والتناسق بين الروح والعقل والجسد والتآلف بين الطبيعة والبيئة وبين الغاية والوسيلة مما يجعل الإسلام الحنيف صاحب المشروع التوحيدى المتكامل بدءاً بوحدانية الله سبحانه وتعالى لا شريك له ولا إله غيره وصولاً إلى أركان الإسلام الأخرى التالية والتى من خلالها يتحقق التكامل فى البنية والنظام الاجتماعى كقاعدة للحضارة الإسلامية الإنسانية .

المحور الثالث : تناول فيه المؤلف موضوعات شتى بدءاً بالرأسمالية وعلاقتها بالسيطرة العالمية (ص ٩٥) وصولاً إلى رابطة الإسلام ومادونها من روابط (ص ١٤٠) مروراً بين الموضوعين بالحديث عن تجزئة الإسلام ورفض الانتقائية بين التراث والحداثة الغربية والعنف والتفرقة بين الفتوحات الإسلامية والغزوات الاستعمارية مشيراً إلى الدولة العثمانية وعوامل تفككها .

ولقد انعكس هذا التشتت فى العناصر على المعالجة الموضوعية لها سواء على مستوى المنهج أو على مستوى الإقناع وبصفة خاصة فى تناول تأثير نمط الإنتاج على نمط توزيع الثروة والدخل وعلاقة ذلك بالسلطة والقوة وقوة الإسلام الحنيف فى وضع إطار متكامل لهذه القضية . وضعف النظريات الوضعية الأخرى سواء منها الماركسية اللينينية أو الاشتراكية أو الرأسمالية ، وما تحمله كل منها من عوامل الضعف والوهن سواء تمثل ذلك فى الاستعمار الاقتصادى أو السياسة الخارجية أو أنماط التوزيع وتأثيرها بدورها على نمط الإنتاج . ومظاهر ذلك واضحة فى الهوة السحيقة بين الشمال والجنوب . والتناقضات الحادة داخل كل قطاع . ومن ثم فليس بالضرورة أن يكون النمط الغربى المعاصر يمثل الحضارة والتقدم . ولا يمكن أيضاً فهم المشاكل الراهنة بمعزل عن التاريخ الذى يتحكم فى مسارها . وهنا تبرز عظمة « إسلامية المعرفة » فى أنها تشكل منظومة متكاملة تتماسك أجزاؤها وتتفاعل فيما بينها لتشكل وحدة عضوية متحركة يصعب معها التفتيت والتجزئة . ولا بد

من وضع المنظومة ضمن إطارها العام ، من خلال علاقة الجزء بوحدته الكلية مجتمعة ، وهنا موقف القرآن الكريم من أولئك الذين يأخذون ببعض الكتاب ويتركون بعضه الآخر وكذلك الحال فى السنة النبوية الشريفة . خاصة وأن دراسة الإنسان والمجتمع تواجه دائما بحالات مركبة فى الجوانب الروحية والعقائدية والفلسفية والفكرية والاجتماعية والاقتصادية والنفسية واللغوية والتاريخية والجغرافية . ومن هنا فإن الموضوعية والعلمية فى دراسة الإنسان والمجتمع تتعارضان مع النظريات أحادية الجانب والتى تكون قاصرة لسبب أو أكثر عن إحداث التوازن بين مختلف الجوانب والذى يحققه الإسلام الحنيف .

لقد كان فى قدرة الله سبحانه وتعالى أن ينزل تبارك وتعالى القرآن الكريم مرة واحدة ولكن لحكمته الجليلة أنزله على دفعات مواكباً لعملية التغيير منذ نزول الوحى حتى اكتمال الدين الإسلامى الحنيف . وكذلك الحال فى السنة النبوية وهى المصدر الثانى للإسلام بعد القرآن الكريم . فكانت معايشة مستمرة ويومية لتفاصيل عملية التغيير المتطور والمتدرج صعوداً نحو الرقى . رقى الإنسان ورقى المجتمع . وابتعادا عن الجمود ومواكبة متغيرات الحركة مما ساعد على بناء تراث إسلامى غنى فى مواكبته صيرورة الزمان والمكان مما يقدم مؤشراً على حيوية النص الإسلامى مما جعل دولته متجددة حيوية وليست جامدة أو راكدة تتجاوز اختلاف المكان واستمرارية الزمان . رافضة الانتقائية بين مايسميه البعض بالتوفيق بين التراث والتجديد .

إن المتأثرين بالمدارس الغربية فى فهم حركة المجتمع والتاريخ لا يستطيعون ادراك فهم دور العقيدة الإسلامية ومكانتها فى قيادة الصراع وتحقيق التماسك فى البيئة الاجتماعية فى جوانبها الاقتصادية والثقافية والسياسية والنفسية : تلك العقيدة التى حفرت فى عقل المسلم وقلبه ﴿ **إنما المؤمنون إخوة ... ان أكرمكم عند الله أتقاكم** ﴾ وقول رسول الإسلام سيدنا محمد ﷺ « لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى » .

المحور الرابع : يحوى أيضاً مثل سابقه مجموعة من الموضوعات غير المترابطة بعضها مع البعض الآخر حيث بدأها بمدخل مثلما فعل فى باقى المحاور ثم تحدث عن ضرورة إعطاء الأولوية ـ من وجهة نظره ـ لتحرير فلسطين . ولا خلاف مع الباحث فى ذلك من حيث الموضوع ولكن الخلاف فى أنه لم يستوعب مجموعة المتغيرات الدولية والإقليمية والمحلية التى فرضت ضرورة تغيير الآليات التى من خلالها يمكن تحقيق الهدف وهو أن يكون للفلسطينيين حقهم العادل والمشروع فى وطنهم وتقرير مصيرهم كمطلب حق وعدل خاصة بعد ثورة الحجارة وثورة الانتفاضة فى فلسطين المحتلة . كما أننا نتفق مع الباحث فى خطورة ظاهرة المجتمع

الاستهلاكى وأثره فى إضعاف عوامل المقاومة فى المجتمع . ثم ينتقل إلى الحديث عن مسألتين رئيسيتين الديمقراطية السياسية والنخبة الثقافية مشيراً إلى أن القبول بممارسة المجتمع للديمقراطية السياسية يعنى سقوط النخبة فى السلطة إذا لم تكن معززة بالأغلبية فهى لا تستطيع أن تكون مع الديمقراطية مالم تكن الأغلبية معها وليس ادعاءاً أو افتراضاً . ونضيف على تحليله ذلك أن هذا المطلب لا يتحقق مالم ينبع من داخل بنية المجتمع وأنساقه الاجتماعية المتعددة . ولا يتيسر ذلك إلا عن طريق تمثله فى تاريخ الأمة وثقافتها وعقائدها وترابطها الاجتماعى والثقافى الكلى . وليس هناك أقوى وأبقى من الإسلام الحنيف تأثيراً وفعالية فى هذه العناصر فهو المحدد لهويتها . ومن ثم فإن العنصر الفاعل حينئذٍ لا يكون فكر النخبة كما يرى المؤلف أو ثقافة الصفوة . ولكن العامل المؤثر هنا هو الإسلام الحنيف ديناً وثقافة وقيماً من خلاله يتم معالجة مشكلات التنمية الروحية الاجتماعية ، السياسية ، الثقافية ، الحضارية وهنا يكمن الفرق فى وجهة نظرنا بين خصائص النخبة فى المجتمع الإسلامى العربى وخصائصها فى المجتمع الغربى .

ثم ينتقل إلى موضوع فى غاية الأهمية وهو معيار التقدم والتخلف . وقد أشاركه الرأى فى أن هذه القضيـــة تتحكـــم فى عدد من المواقف والسياسات محلياً وعالمياً . ومن ثم ينتج عنها نتائج هامة بالإيجاب أو السلب وفقاً لصوابها أو خطئها . وهنا يأتى دور الدين لكى يكون له القول الفصل فى معايير التقدم والتخلف ومقاييس الخطأ والصواب من خلال منهجه فى الحكم على السياسات والوسائل والغايات . وفى هذا المقام أرى أنه لم يعط لهذا الدور العناية الكافية والتفصيل الدقيق الذى يوضح كيـــف أن المدارس العلمية المختلفة والاتجاهات الفكرية الوصفية غرباً وشرقاً قد انطلقت فى تناولها لقضية التقدم والتخلف فى منطلقات منحازة أو أحادية أو مبتسرة أو مختزلة فى حقبة تاريخية معينة من حيث الزمان أو فى رقعة جغرافية معينة من حيث المكان مما يضعف حجتها المنطقية على الصعيد النظرى ناهيك عن الواقع الفعلى ومايحويه من خلل وتناقض يقوى وجهة نظرنا تلك بدءاً مما حدث فى كثير من بلدان العالم الثالث فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية . وحينما أشاع الغرب نظرية مقياس التقدم والتخلف معتبراً نموذجه ممثلاً للتقدم واعتبار نموذج البلدان النامية فى العالم الثالث رمزاً للتخلف . فإن السؤال الذى نطرحه وكنت أود أن يطرحه المؤلف هو :

تقدم لِمَنْ ؟ وتقدمٌ بِمَنْ ؟ وكذلك التخلف تخلف مَنْ ؟ وعن مَنْ ؟ وفى أى مجال ؟ إن نقطة الخلاف هى فى المقياس الذى يقاس به التقدم والتخلف .

إن هناك تحيزاً واضحاً فى الغرب فى استخدام مصطلح التقدم والتأخر لأنه يريد

أن يتجاوز مقولات الحق والعدل والضلال والظلم فمن خلال مقياس التقدم يمكن له أن يبرر الظلم والضلال . وباستخدام مقولة التخلف أن يطمس الحق والعدل . ثم النقلة الهامة فى موضوع العقلانية واللاعقلانية . أو دعوى العقل والعقلانية والعلم والعلمانية وجنوح البعض عن مواجهة الإسلام إلى تسمية موقفهم بالعقلانى أو العقلى وقبول هذه المقولة يعنى حسم المعركة ضد الإسلام حتى قبيل أن تبدأ حيث سينحاز الكثيرون إلى العقل ضد اللاعقل وهذا منطق معكوس مضلل فى أساسه مع أن الإسلام هو الذى أزكى العقل ورفع من قدره وبهذا تكون البداية هى الصراع بين العقل الإسلامى والعقل الآخر وليس بين عقل ولا عقل .

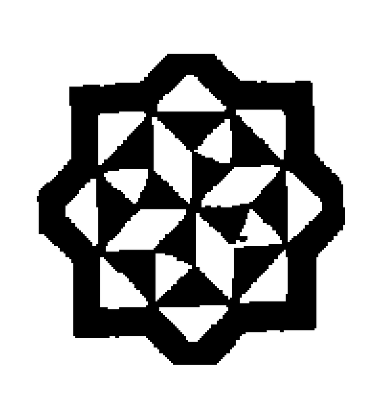
قد يقول البعض إن الفارق يكمن فى موضوع الوحى بينما المذاهب العقلية لا تستند إلا إلى العقل وما يقبل أو يرفض . ونسى هؤلاء أو جهلوا أو تغافلوا عن أن الأخذ بالوحى يعتبر درجة عليا من درجات العقلانية . ولا يؤمن الناس بالوحى ويتبعون أوامره ونواهيه إلا عبر عقولهم ومن خلال منهج فكرى محدد يقبله العقل . وهنا قد يثار موضوع الإيمان وعلاقته بالعقل ولكن الإيمان لا يحدث إلا فى العقل ومن خلال العقل . ذلك أن الإيمان هو يقين بصحة حقيقة معينة مرفوعة إلى مستوى أرقى .

المستوى الأول هو الثقة العقلية المستندة إلى أدلة معينة ومنطق محدد . أما المستوى الثانى فهو الارتفاع بتلك الثقة إلى مستوى أعلى تجعل تلك الثقة فى غير حاجة إلى الأدلة التى استندت اليها ولا إلى المنطق الذى ارتكزت عليه .

ومن ثم وفق آليات سوسيولوجيا المعرفة فإنه يجب الانتهاء من المغالطة التى تبدأ بمناقشة موضوع المعرفة الإسلامية فى السؤال من معها ومن مع العقل ؟ لأن البداية الصحيحة والعادلة هى من مع العقل الذى يرتكز إلى الإسلام الحنيف ومن مع العقل الذى يقوم على مرتكزات أخرى أشاعها الغرب فى مراحل نهضته للترويج لأفكاره من خلال عمليات الغزو الثقافى ونشر قيمه فى العلاقات بين الناس والمجتمعات .

تلك هى مجمل الأفكار الرئيسية التى تبدو لى جديرة بالابراز والمناقشة فى هذا المؤلف الأخاذ الغنى بالمثيرات الفكرية والعميق بما يعكسه فى أصالة فى الفكر والموقف . وإن كان لى من مآخذ فهى مآخذ منهجية وثانوية لكن الكتاب فى مجمله فيه تحليل ذكى ونفاذ فهو إضافة سخية فى مجال إسلامية المعرفة .

والله سبحانه وتعالى ولى التوفيق والهادى إلى سواء السبيل .





إن إستيعاب المعارف الحديثة أمر ضرورى لتحقيق إسلامية المعرفة .

وليس المقصود بالاستيعاب أخذ هذه العلوم والمعارف والتنظيمات مجزأة وعلى علاتها دون تمحيص ولا غربلة ولا إدراك لما يخالطها من غايات وقيم ومفاهيم تتعلق بأصحاب تلك المعارف وقيمهم وغاياتهم وتكوينهم النفسى .

إنما المقصود بالاستيعاب الهضم وتمثل الطاقات المبدعة بشكل سليم ، ولا يكون ذلك دون التزود بالفهم الشمولى والدراسة النقدية الموضوعية للحضارة الغربية أصلا ومنبعا وغاية وفلسفة وإنجازا .

وللمساعدة على تحقيق هذه النظرة النافذة الشمولية للحضارة الغربية المعاصرة ، يعمل المعهد العالمى للفكر الإسلامى على تقديم دراسات مسح شمولية للعلوم الحديثة ، خاصة العلوم الاجتماعية والإنسانية الأساسية ، تبين الخطوط الأساسية لكل علم من تلك العلوم وقضاياها الرئيسية ومناهجها وإنجازاتها العلمية وأهم الكتب والمصادر الأساسية له ، وأهم أوجه النقد التى تتعلق به من وجهة نظر رجال ذلك العلم ومن وجهة النظر الإسلامية .

وإسهاما من مجلة المسلم المعاصر فى هذا الموضوع الهام تضيف بدءاً من هذا العدد هذا الباب الجديد من أبوابها لنقد الفكر الغربى .



أزمة المنهج فى العلوم الإنسانية

د . علا مصطفى أنور

مقدمــة

تهدف العلوم جميعها إلى التوصل للمعرفة العلمية ، وتحاول أن تستقى هذه المعرفة من الواقع . ويمثل الواقع السياق الذى تقع فيه الوقائع الطبيعية والظواهر الاجتماعية والإنسانية . فالواقع موجود قبل أى تصوير له أو إدراك ، فهو خارج أى معرفة . ولا يمكن لأى معرفة أن تزعم أو تدعى أنها هى الواقع .

وكى يصل العلماء إلى المعرفة العلمية ، كل فى مجاله ، لابد من اصطناع مسار عقلانى أو فكرى عام يتيح الربط بين مجموعة من العمليات الفنية ، هذا المسار هو المنهج فالمنهج هو مجموعة من العمليات الذهنية تتيح تحليل الواقع وفهمه وتفسيره . وهكذا يعتبر المنهج جوهر العلم ، وبدونه لا يمكن أن توجد أى معرفة . ويتعين ونحن فى هذا السياق أن نميز بين المنهج واساليب البحث أو أدواته ، فالأخيرة تتمثل من مجموعة من الإجراءات تتخذ من أجل تحقيق العمليات المتوافقة مع خطوات المنهج . فهى إذاً أدوات يستعين بها المنهج ، ضمن أشياء أخرى ، ليصل إلى المعرفة .

وإذا كنا بصدد الحديث عن المنهج فى إطار العلوم الإنسانية فإننا كثيراً ما نصادف تسميات أخرى تطلق على نفس مجموعة العلوم ، مثل : « علوم الإنسان » أو « علوم اجتماعية » . وفى الواقع إنه لا يوجد تعريف محدد ومباشر ومتفق عليه بين كافة العلماء والباحثين حول التسمية الأفضل لهذه المجموعة من العلوم التى تشمل كل من علم الاجتماع ، والأنثروبولوجيا ، وعلم الاقتصاد ، والعلوم

* دكتوراه فى فلسفة العلوم الإنسانية ، خبيرة فى المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية

السياسية ، والقانون ، واللغويات ، وعلم النفس ، والتاريخ ، وتفضيلنا لتسمية دون الأخرى لا يعنى أولويه للفرد على المجتمع ، وإنما نحن نفترض دائماً أن الحديث يدور عن الفرد داخل إطار المجتمع الذى يعيش فيه ، والذى يمثل إطاره الطبيعى . وإذا حدث أننا استخدمنا « علوم إنسانية » أو « علوم اجتماعية » فإننا نستخدمها كمترادفات . وتسميتنا لهذه المجموعة بالعلوم يعنى أنها تهدف إلى الكشف ، وإلى جلاء ماغمض من حياة البشر الفردية والاجتماعية . ويشير لفظ « علم » إلى قابلية الظواهر الإنسانية للدراسة العلمية الجادة القائمة على الملاحظة والوصف والتحليل والفهم والتفسير ، وإن كان التنبؤ والتحكم عسير المنال فى هذا المجال .

وقد جاءت فلسفة العلوم الإنسانية ، أو فلسفة العلوم الاجتماعية (والتسميتان سواء) وليدة اهتمام نشأ لدى الفلاسفة للإجابة على أسئلة يثيرها الواقع الاجتماعى والبحث العلمى ، والتى لم تجد إجابات شافيه لها من جانب العلماء المتخصصين فى تلك العلوم . وموضوع هذا الفرع من الفلسفة هو تلك العلوم ، ومهمته هو التحليل النقدى لمناهجها وافتراضاتها ومصادراتها ومعطياتها ، وذلك بهدف إقامة ـ إن أمكن ـ نظرية تحاول أن تجيب على كافة التساؤلات التى يستدعيها الواقع الاجتماعى . فإذا كانت « فلسفة العلم » هى القاعدة التى تقوم عليها العلوم الطبيعية ، فلا أقل من أن تكون « فلسفة العلوم الإنسانية » أو « فلسفة العلوم الاجتماعية » هى القاعدة التى تقوم عليها العلوم الإنسانية أو العلوم الاجتماعية[١] .

أزمــة المنهج

إن الأزمة فى المنهج وليدة أزمة فى العلم ذاته . فبالنسبة للعلم الطبيعى ، يقال إن وظيفته هى الفهم والتفسير والتنبؤ والتحكم ، إلا أن العلوم الطبيعية ذاتها لم تستطيع بواسطة منهجها التجريبى المعروف التوصل إلى تحقيق الدقة والإحكام التى تطمح إليهما . بدليل ظهور دعوات تطالب بعدم التقيد بمنهج واحد محدد للبحث ، وبترك حرية الاختيار مفتوحة أمام الباحث العلمى ، فالطبيعة تكشف عن نفسها بواسطة مجموعة من المناهج وليست بواسطة منهج بعينه ، ومن الخطأ أن نقيد أنفسنا مقدماً[٢] . فإذا كانت العلوم الطبيعية تمر بهذا المأزق ، فكيف يكون الوضع بالنسبة للعلوم الإنسانية ؟ وفى الواقع إن الأزمة تنشأ من الخلاف حول

بعض القضايا ، نذكر أهمها وهى طبيعة موضوع الدراسة ثم اختيار المنهج الملائم لدراسة كافة الظواهر الإنسانية : اجتماعية واقتصادية وسياسية ونفسية ... وتبدو المشكلة أكثر حدة فى المجال البحثى المحلى حيث لا زالت المناهج التقليدية سائدة ، أو حيث يغيب المنهج تماماً .

١ ــ موضوع الدراسة :

تعددت الآراء إزاء موضوع الدراسة الإنسانى والاجتماعى . فالبعض رأى الظاهرة الاجتماعية فى بساطة الواقعة الطبيعية ، ومن ثم تخضع للدراسة العلمية الدقيقة ، والبعض الآخر جاهر بتعقدها وصعوبه إخضاعها للمنهج العلمى . وبين الطرفين ظهرت آراء متعددة ، بعضها يعترف بصعوبة مادة الدراسة مع إمكان دراستها دراسة علمية ، والبعض الآخر وصل إلى درجة من التطرف جعله يرفض النظر إليها على أنها علوماً على الإطلاق ، بحجة غياب الاطراد والتجربة ونسبية قوانينها[٣] .

ويمثل الفريق الأول الموقف الطبيعى الذى رأى أن الاختلاف الظاهرى من معطيات العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية قد نشأ من الفشل فى الاعتراف بأن المعطيات المباشرة فى كل العلوم ما هى سوى استجابات إنسانية لشىء أثار تلك الاستجابات . فالمعلومات فى عالمنا تعرف عن طريق الاستجابات الإنسانية ومنها نستخلص وجود أى ظاهرة وخصائصها .

فالعادة أو الفكرة أو المعتقد تعتبر ، كمعطيات ، حقيقية وملموسة وملاحظة وقابلة للقياس ، أى تخضع للدراسة العلمية مثل قطعة الحجر أو المنضدة أو الحيوان[٤] . معنى ذلك أن تصنيف الموضوع إلى « طبيعى » أو « مادى » أو «حضارى» أو «اجتماعى» أو «إنسانى» لاغبار عليه بشرط ألا يترتب عليه افتراض أن هذه التصنيفات تؤثر على الطريقة التى نتعرف بها على الظاهرة موضع البحث والدراسة .

ويرى هذا الفريق أن الفارق الأساسى بين مجموعتى العلوم يكمن فى عدد العوامل التى لابد من أخذها فى الاعتبار أثناء عمليات التفسير والتنبؤ بالنسبة للأحداث الطبيعية والاجتماعية ، إلا أن هذا الاختلاف ، فى رأيهم ، ليس إلا اختلاف فى الدرجة . وكما أن الظواهر فى العالم الطبيعى ليست متجانسة كما يظن الكثيرون ، فإن الظواهر فى العالم الإنسانى ليست متعايرة بالصورة التى يخشى كثيرون أن تكون عليها[٥] . وقد رفض هؤلاء التمييز بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية على أساس أن الأولى علوم دقيقة Exact والثانية علوم غير دقيقة . فالفارق بين النوعين هو فرق فى الدرجة وليس من حيث المبدأ ، فالدقة لاتنطبق على كل العلوم الطبيعية ، ولكن على بعض مجالات الفيزياء فقط ، فمثلاً الهندسة المعمارية والطب يعتبران « علمين » إلا أنهما غير دقيقين ، وذلك لاعتمادهما على عمليات استنتاجية غير

منهجية . بينما نجد أن علوماً مثل الاقتصاد وعلم النفس يعطيان استنتاجات دقيقة ، وفى نفس الوقت لديهما اعتماد على أحكام حدسية . وهذا يدل على عدم وجود حد فاصل بين العلوم الدقيقة وغير الدقيقة . كما أن عدم الدقة ليست صفة قاصرة على العلوم الاجتماعية وحدها .

وينتمى هذا الفريق الذى عرضنا رأيه فى موضوع الدراسة الإنسانى والاجتماعى إلى المدرسة الوضعية Positivism كما تبلورت على يد كونت Auguste Compte ودوركايم Emile Durkeim ، وكما تطورت لدى الوضعيات المحدثه Neo-Positioism والمدرسة السلوكية Behaviorism . وقد قام موقفهم الفلسفى فى مجمله على رفض قيام أى نظريه أو فلسفة ، والبعد عن أى اتجاه تأملى ، وذلك لصالح الدقة والوضوح ، وتفضيل المسائل القابلة للحل علمياً ، والمفيدة علمياً .

أما أصحاب الاتجاه المقابل وهو الاتجاه اللاطبيعى أو اللاوضعى Anti-naturalistic or negative ، فيقولون بتميز الظاهرة الإنسانية عن الواقعة الطبيعية ، ويؤكدون على وجود فارق واضح بين وحدة المجتمع ووحدة الطبيعة . فوحدة الطبيعة تنبع من ملاحظة شخص ، بينما وحدة المجتمع لا تحتاج إلى ملاحظة ، إذ إنها شىء مدرك بواسطة عناصره ، فهذه العناصر نفسها وحدات مركبة واعيه(٦) .

وأبرز ما يميز الظاهرة الإنسانية هو تعقدها بسبب قلة تكرارها ، إلى درجة أنها قد تحدث مرة واحدة فقط ، فى بعض الأحيان . هذا علاوة على تغيرها ، فإذا كنا نستطيع فى مجال العلم الطبيعيى أن ننظر إلى أن كل وحدة تتطابق مع الأخرى ، فإن هذا لا يتحقق فى المجال الاجتماعى سوى فى حدود ضيقة للغاية ، مثل الإحصاء السكانى (المواليد والوفيات مثلاً) .

وإذا كان من السهل عزل عامل واحد فى مجال العلم الطبيعى وإجراء الدراسة عليه ، فإن هذا شبه مستحيل فى المجال الإنسانى حيث يتميز الواقع بتشابك مواقفه واستحالة تغيير عامل واحد دون التأثير على بقية العوامل المتداخله معه .

ولما كانت الدراسة فى المجال الإنسانى تتخذ كموضع لها الفرد والمجتمع ، فيرى هذا الفريق أن هذين القطبين لا يتمثلان فى مجرد سلوك يخضع للدراسة بطريقة آلية ، وإنما توجد علاقة ديالكتيكية بينهما . فالداخل والخارج بين الفرد والمجتمع ليسا بشيئين منفصلين ، وإنما هما يحددان معاً الموقف المتسق للإنسان باعتباره حيواناً اجتماعياً . ووجود الفرد إذا ماحللنا محتوياته ليس مجرد جزء اجتماعى وجزء فردى ، ولكنه منتم إلى الفئة الأساسية والحاسمة والثابتة للوحدة التى نستطيع أن نقول عنها إنها تركيب أو تعاقب لخاصيتين متعارضتين منطقياً للإنسان : الخاصية الخاصة بوظيفته كعضو فى المجتمع ونتاج

ومحتوى له ، والخاصية المقابلة التى تقوم على وظائفه ككائن مستقل ، والتى تتوجه إلى حياته من خلاله هو ومن أجله هو . إن المجتمع لايتكون من مجرد أفراد غير مجتمعين ، ولكن من كائنات تشعر ، من جهة ، أنها موجودات اجتماعية كاملة ، ومن جهة أخرى ، بأنها موجودات فردية كاملة ... إن الصفات الفطرية والعلاقات الشخصية والخبرات الحاسمة تجعل لكل شخص فردية وعدم تكرار ، سواء فى تقدير الشخص لنفسه أو فى تفاعله مع الآخرين[7] . إن فهم الآخر إذاً . وهو يمثل هنا موضوع الدراسة ، لايمكن أن يصل ، فى رأى هذا الفريق ، إلى الدقة الموجودة فى علوم مثل الفيزياء أو الكيمياء ، تتميز تلك العلوم ببساطة موضوع الدراسة .

٢ ـ المنهج

يواجه من يتصدى لدراسة منهج العلوم الإنسانية بعدم اتفاق العلماء وفلاسفة العلم فيما بينهم بشأنه . وقد ظهر هذا الخلاف واضحاً منذ النشأة الحديثة للعلوم الإنسانية أو الاجتماعية ، فى القرن التاسع عشر ـ علما بأن إرهاصات علم الاجتماع قد ظهرت على يد ابن خلدون المتوفى عام ١٤٠٦ م فى « مقدمته » وأطلق عليها « علم العمران والاجتماع البشرى » .

فنجد من جهة من ينادى بوحدة المنهج بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية . فيرى أصحاب هذا الاتجاه أن العلوم الطبيعية قد وصلت إلى درجة كبيرة من التقدم مما يجعل مناهجها تقدم مثالاً جديراً بالاحتذاء والتطبيق فى المجال الإنسانى . فالإنسان ، فى رأيهم ، ليس إلا جزءاً من العالم الطبيعى ، ويفسر فى نطاق التفسير العام للنظام الطبيعى . ومادة العلاقات الإنسانية ، إذا أريد لها أن تكون علماً ، فلا مندوحه لها عن السير فى نفس الطريق المنطقى الذى تسير فيه بقية العلوم الطبيعية ، وليس فى مادة العلاقات الإنسانية ما يتنافى مع استيفاء الشروط المنطقية الضرورية لكل بحث علمى ، فالفرق بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية الأخرى هو فرق فى تعقد التفصيلات وكثرتها ، مما يجعل مواقفها أعسر تناولاً من المواقف الطبيعية الأخرى ، ولكن ذلك يجعل تطبيق المنهج العلمى على العلوم الإنسانية أكثر صعوبة ولا يجعله من الناحية المنطقية مستحيلاً[8] .

لقد أصر أصحاب هذا الاتجاه على ضرورة تطبيق مناهج البحث المستخدمة فى العلوم الطبيعية على العلوم الإنسانية . وبقدر تطبيق تلك المناهج بقدر ما تعتبر العلوم الإنسانية واقعة فى مجال العلوم الطبيعية ، وبالتالى تعتبر علوماً مستقلة . قد اعتبروا أى تقاعس فى هذا الاتجاه

مسئولاً عن البطء فى تقدم تلك العلوم فى مواجهة تقدم العلوم الطبيعية . وقد مثل هذا التقدم تحدياً ، يتعين عليهم مواجهته للوصول بعلومهم إلى مستوى يقارب مستوى العلوم المتقدمة . واتساقاً مع اتجاههم هذا ، فهم يقولون بإمكانية وجود قوانين عامة فى العلوم الإنسانية . فيرى فيلسوف العلم « جرانبوم » أن السلوك الإنسانى ـ الفردى والاجتماعى ـ إذا لم يعرض لتتابعات علة ومعلول ، أو سبب ونتيجة فإن هذا يعنى أن المنهج العلمى غير صالح لكشف طبيعة الإنسان ، ولن يستطيع علم النفس أو العلوم الاجتماعية الوصول إلى مكانة العلوم . ورداً على القول بأن كل إنسان فريد ولا يشبه أى فرد آخر وبالتالى فإن سلوكه لا يخضع للوصف السببى ولا يمكن التنبؤ به ، رداً على هذا يرى « جرانبوم » أن كل جزئية فى العالم ولا شك فريدة ، سواء كانت شيئاً مادياً أو حدثاً أو كائناً بشرياً ، وتفرد الأحداث المادية لا يمنع من اتصالها بالقوانين السببية لأن القوانين السببية الموجودة الآن ترتبط بعض مظاهر مجموعة من الأحداث بمجموعة أخرى ... وما دامت العلاقة بين السبب والنتيجة فى علاقة بين أنواع من الأحداث ، فإنه ليس من الضرورى أن تكون كل خصائص سبب ما مكررة بالكامل كى تعطى نفس النتيجة . ويترتب على ذلك أنه حين يفترض عالم النفس وجود قوانين سببية للسلوك الإنسانى فإن هذا الموقف لا يتعارض مع وجود اختلافات متعددة بين البشر ، ولا يؤثر على تفرد وكرامة كل فرد[٩] .

ولهذا الفريق موقفه الواضح من القيم التى قد ترتبط بالباحث وتؤثر على موضوع بحثه . فعلى الرغم من اعترافهم بأن الأحكام القيمية قد تلعب دوراً فى اختيار المشكلات وطرق تناولها ، إلا أنهم يرون أنها لا تدخل كجزء من العلم نفسه . فهى مثل اعتبارات النفع والاحتمال التى تدخل فى التخطيط العقلى للموضوع العملى . وبهذا المعنى فهى تسعى وراء النشاط العلمى وليست محتوى معرفياً له[١٠] . وإذا كان العلماء الاجتماعيون يدخلون قيمهم الخاصة فى تحليل الظواهر الإنسانية ، فإن دارسى العلوم الطبيعية أيضاً قد احتاجوا قروناً كى ينموا عادات وأساليب للبحث تمنع دخول عوامل شخصية غير مرتبطة بالموضوع ، وإن كان الوضع أكثر تعقيداً فى دراسة الشؤون الإنسانية . إلا أن فيلسوف العلم ناجل يرى الحل فى إقامة تفرقة بين الأحكام الواقعية والأحكام القيمية . فتوجد خطوات تساعد على التعرف على التحيزات القيمية ، فإذا تمت يمكن أن نحاول بقدر الإمكان التقليل من تأثيرها ، إن لم نستطع استبعادها نهائياً[١١] .

أما الرافضون لفكرة الوحدة المنهجية بين علوم طبيعية وعلوم إنسانية ، فقد ساروا على التفرقة التى وضعها « دلثاى » ومن قبله « ريكرت » و « فندلباند » بين

علوم ايديوجرافية Idiographic فردية وعلوم نوموطيقية Nomothetic عامة ، رافضين النظر إلى العلوم الطبيعية كمثل أعلى للفهم العقلى للواقع . فهم يؤكدون على وجود تعارض بين علوم ، مثل الفيزياء أو الكيمياء أو الفسيولوجيا ، تهدف إلى تعميمات عن ظواهر متكررة ومطردة ويمكن التنبؤ بها ، وبين علوم مثل التاريخ تريد إدراك الخصائص الفردية لموضوعاتها .

إن العلوم تختلف لأن الوضع فى ميادينها مختلف ، وما نتناوله بالدراسة باعتباره مجالاً للفيزياء قد يكون مجموعة من الظواهر ، حيث عدد المتغيرات المرتبطة ذات المعنى صغير ، بحيث يسمح لنا بدراستها كأنها تكون نسقاً مغلقاً ، نستطيع أن نلاحظه ونتحكم فى كل العوامل المحددة ، ونميز بينه وبين العوامل الأخرى التى تقع خارجه . ويكون من التناقض أن نفرض طرقاً لم تقم إلا عن طريق شروط معينة ، ونطبقها على أنظمة تعتبر مختلفة بسبب عدم وجود هذه الشروط فى مجالها(١٢) . فهذا ما يحدث عندما ننقل منهج العلوم الطبيعية إلى العلوم الإنسانية . وبينما تتعامل العلوم الطبيعية مع علاقات ثابتة وموضوعات ماديه قابلة للقياس وتخضع للتجارب ، فإن العلوم الإنسانية تفتقد التجارب والقياس وتتعامل مع موضوعات معنوية ونفسية تند عن الثبات .

من الخطأ إذاً ، فى رأى أصحاب هذا الاتجاه ، تطبيق المناهج التى ثبت نجاحها فى العلوم الطبيعية فى العلوم الإنسانية ، لأن هذا سوف يؤدى إلى خلط كبير ، بل وهو السبب فى تخلف العلوم الإنسانية . فالوحدة المنهجية فى رأيهم مرفوضة ، لأنها تقوم على افتراض غير مؤكد ، فحواه أن الطرق المستخدمة من قبل العلماء الطبعيين هى وحدها المتصفة بالعلمية .

وإذا كان المنهج الملائم للعلوم الطبيعية يستند إلى التفسير ، فإن المنهج الملائم للعلوم الإنسانية لابد أن يقوم على الفهم . فبينما يهدف التفسير إلى إيجاد علاقة من الخارج بين شيئين فإن « فهم » الظواهر الإنسانية يهدف إلى الحصول على « معنى » من الداخل . فلا يكفى التوصل إلى قانون عام ، ولكن يجب على الباحث أن يضع نفسه ، بشكل ما ، فى موضع الأفراد الذين يقوم بدراستهم ، ويفهمهم عن طريق التواصل . ويقول ناتانسون فى هذا الصدد : « إن الواقع الاجتماعى مكون من معان يضفيها القائمون بالأفعال على المسرح الاجتماعى على أفعالهم ومواقفهم . فوعى الفاعل أو ذاتيته هى الدعامة التى يقوم عليها الفعل الاجتماعى . والموضوع الرئيسى فى فلسفة العلوم الاجتماعية هو إلقاء الضوء على النظرة الذاتية ، وإعادة بناء خصائصها الرئيسية ، إذ إنها تؤسس وتبنى العالم الاجتماعى »(١٣) .

ويرفض المتبنون لهذا الموقف إمكانية التوصل إلى قوانين فى المجال الإنسانى . فإذا كانت القوانين الفيزيائية صالحة فى كل

زمان ومكان فمرجع ذلك إلى أن العالم الطبيعى يحكمه نسق من الاطرادات لا تتغير عبر المكان والزمان ، فالتعميم يعتمد على اطراد الطبيعة . بينما إذا تم صياغة قوانين إنسانية فسوف تختلف باختلاف الزمان والمكان . ذلك أن المجتمع يخلو من الاطراد ، وإذا وجدت اطرادات اجتماعية فإنها ستختلف من مرحلة تاريخية إلى أخرى . ذلك أنها من صنع الإنسان ، والإنسان قادر ، بسبب تمتعه بالحرية ، على تغييرها . حقاً قد توجد أوجه للتشابه بين عادات وتقاليد البشر ، وقد يتشابهون فى الشكل والسمات النفسية ، وفى التعبير اللغوى أو الأدبى والفنى ، إلا أن وجود هذه التشابهات وحده غير كاف لإمكانية إقامة قوانين فى مجال الشؤون الإنسانية .

وكما أنكر الرافضون لفكرة الوحدة المنهجية بين العلوم وجود قوانين عامة تحكم النشاط الإنسانى ، فقد رفضوا أيضاً أى استبعاد للقيم والأحكام القيمية من هذا المجال . فالمجال الإنسانى متصل بعالم القيم والمصالح والغايات والأمانى . فالعالم الطبيعى يبحث موضوعات محايدة ، والنتائج التى ينتهى إليها فى أبحاثه يتساوى تأثيرنا فيها . وليست لدى الإنسان مصلحة خاصة فى تغليب نظرية فى العلم الطبيعى على الأخرى . أما فى حالة العلوم الإنسانية فإن الموضوعات التى تتناولها ذات حساسية خاصة ، والنتائج التى تتوصل إليها تؤثر تأثيراً بالغاً فى قيمنا وغاياتنا وتمس مصالحنا واهتماماتنا وتثير خلافاتنا وحساسيتنا . وحين تقترب من المجال الإنسانى فإن العلم لابد أن يتداخل مع المصالح ومع القيم ، ويصبح الحياد والموضوعية التامة أمراً عظيم الصعوبة(١٤) .

محاولات تجاوز الأزمة

وفى الواقع أن هناك بعض المدارس التى حاولت تقديم الحلول للأزمة القائمة فى العلوم الإنسانية نذكر منها الاتجاه البنيوى والاتجاه الفنومنولوجى .

١ - الاتجاه البنيوى :-

لقد مثل هذا الاتجاه محاولة أصيلة لحل مشكلة العلوم الإنسانية بشكل عام والصراع بين الاتجاهات المثالية والوضعية بشكل خاص. فيهدف المنهج البنيوى إلى إعطاء الإنسان استبصاراً جديداً بذاته ووعياً جديدا بالمجتمع الذى يشكل الإنسان جزءاً منه ، ويتضمن دراسة كافة الظواهر الإنسانية مهما كان شكلها ، فيهتم بالإضافة إلى المواقف الاجتماعية الخالصة الموجودة فى الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلم السياسة وعلم النفس وعلم الاقتصاد ، يهتم بالإنسانيات كالأدب واللغويات ، وذلك

بالإضافة إلى الفن . وترجع إمكانية هذا إلى أن كل صور النشاط الاجتماعى ، سواء كانت الملابس التى ترتدى ، أم الكتب التى تدون ، أم أنساق القرابة والزواج التى تمارس فى أى مجتمع ، تكون ما يسمى باللغات بالمعنى الشكلى ، وبالتالى يمكن رد اطرادات هذه الصور إلى نفس مجموعة القواعد المجردة التى تحدد وتحكم ما يسمى فى العادة باسم اللغة ، ذلك أن المجتمع يتكون من أنساق شبيهة بالأنساق الموجودة فى اللغة .

وقد ظهر أول استخدام لهذا المنهج فى مجال اللغويات مع فرديناند دى سوسير وتشومسكى ، ثم انتشر بعد ذلك فى كافة العلوم الإنسانية : فى علم الاجتماع والأنثروبولوجيا مع كلود ليفى ستروس ، وفى علم السياسة مع التوسير ، وفى علم النفس مع جان بياجيه وجاك لاكان ، وفى الثقافة وتاريخ العلوم مع ميشيل فوكوه ، وفى الأدب مع رولان بارت .

وأبسط تعريف للبنية هو أن يقال « إنها نظام ـ أو نسق ـ من المعقولية » . فليست البنية هى صورة الشىء أو هيكله أو وحدته المادية أو التعميم الكلى الذى يربط أجزاءه فحسب ، وإنما أيضاً « القانون » الذى يفسر تكوين الشىء ومعقوليته . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن البنيويين حينما يبحثون عن بنية هذا الشىء أو ذاك ، فإنهم لا يتوقفون عند المعنى التجريبى الذى يضعه لواقع بين أيدينا ـ على نحو مباشر ـ وكأن كل ما يهمهم هو الوصول إلى إدراك العلاقات المادية الظاهرية التى تحقق الترابط بين « عناصر » المجموعة الواحدة ، بل إنهم يهدفون إلى الكشف عن « النسق العقلى » الذى يزودنا بتفسير للعمليات الجارية فى نطاق مجموعة بعينها[١٥] .

وقد قدم عالم النفس المشهور بياجيه أحد التعريفات الهامة للبنية ، فيذكر أنها تعتبر نسقاً من التحولات يحوى قوانين (فى مقابل خصائص النسق) . ويحافظ النسق على ذاته ويثريها عن طريق الدور الذى تقوم به التحولات ، وذلك دون أن تخرج هذه التحولات عن حدودها أو تستدعى أى عناصر خارجية . وباختصار تتصف البنية بخصائص هى : الكلية أو الجملة Totalité ، والتحول Transformation والضبط الذاتى Auto-réglage[١٦] .

وقد اهتم ليفى ستروس ، عالم الانثروبولوجيا المعروف ، بنظرية المعرفة ومنهج العلم ، وحاول تعريف الثقافة بالرجوع إلى مكونات العقل الإنسانى . لقد أراد التوصل إلى وعى جديد بالمجتمع عن طريق التحليل البنيوى . ويقوم هذا التحليل على رد كافة العناصر الثقافية إلى عناصر بنيوية ، ومن هنا أمكن تعريف علاقات التقابل والارتباط والتغذية والتحويل بين العناصر . ومن ثم استطاع ليفى ستروس أن يتوصل إلى تفسير التماثلات بين الأنظمة داخل مجتمع واحد أو

بين مجتمعات متعددة . وقد استعان من أجل تسجيل الاتفاق والاختلاف بالأشكال النسقية أى بالنماذج ، التى استطاع تجريدها فى مستويات مختلفة والمقارنة بينها .

ويهتم التحليل البنيوى بالبنيات المتزامنة فى مقابل البنيات المتعاقبة ، ويركز اهتمامه على العلاقات الموجودة فى لحظة معينة من الزمان وليس عبر الزمان . وتعتبر البنية المتزامنة محددة بواسطة العلاقات البنيوية الموجودة حالياً وليس بواسطة أى عملية تاريخية . وكنتيجة لهذا الاهتمام يعتبر الاتجاه البنيوى معارضاً للسببية أو العلية ، فإن لغة التحليل البنيوى فى شكلها الخالص لاتستعين بمفاهيم السبب والنتيجة أو العلة والمعلول ، فهى ترفض هذا التصور للعالم ، مفضلة عليه « قوانين التحولات » . وتعنى هذه القوانين الاطرادات المشابهة للقوانين ، والتى لايمكن ملاحظتها أو اشتقاقها من الملاحظة ، وعن طريقها يتحول الشكل البنيوى إلى شكل آخر .

وقد ميز ليفى ستروس بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية ، ووجد أن هناك اختلافات بينها . أولاً ، العلوم الطبيعية تهتم ، على عكس العلوم الإنسانية ، بموضوعات لايهتم بها غالبية أفراد المجتمع ، لذا يتابع العلماء الطبيعيون بحوثهم فى عزلة وانحصر اهتمامهم فى أشياء ظنوا أنهم يستطيعون تفسيرها ، وذلك بدلاً من تفسير أشياء تهم الآخرين . ثانياً ، رأى ليفى ستروس أن كل بحث علمى يصادر منذ البداية بثنائية بين الملاحظ وموضوعه ، فيلعب الإنسان فى مجال العلوم الطبيعية دور الملاحظ والعام هو موضوعه . فإذا كانت العلوم الإنسانية علوماً بحق فلابد من أن تحافظ على هذه الثنائية وعليها أن تحركها حتى تصل بها إلى داخل الإنسان . ويرى ليفى ستروس أن الصعوبة فى العلوم الإنسانية تأتى من أن مختلف الأنساق لاتقع على نفس المستوى من الناحية المنطقية ، فى تلك العلوم . كما أن المستويات التى ترتبط بها متعددة ومعقدة وكثيراً ما تكون تعريفاتها غير دقيقة .

وأخيراً ، فقد حاولت البنيوية التوصل إلى معرفة بالعلاقات بين العناصر المكونة للموقف ، ولم تكتف بالسطح الظاهر أو الشيء الملاحظ فحسب ، بل حاولت التوصل إلى النماذج أو البنيات العميقة ، كما أرادات التوصل إلى مستوى العلوم الطبيعية دون احتذاء نموذجها حيث أرادت الاحتفاظ بنوعية الظاهرة الإنسانية مع تحقيق الصيغة العلمية الموضوعية . ويعد هذا كله تطوراً بالنسبة للاتجاهات السابقة عليها ، إلا أنه يؤخذ على البنيوية أنها أهملت عنصر التاريخ وتأثيره على الموقف ، كما استبعدت الأسباب أو العلل التى تساعد على التوصل إلى التفسير ، وأغفلت الجانب التاريخى للظواهر الاجتماعية ذاتها ، مما جعلها لاتحسم ماهو متعلق بالجانب التطورى لتلك الظواهر .

وإذا كان البعض يرى أن البنية هى نموذج وصفى يفيد فى وصف الواقع بشكل شامل ، إلا أن الواضح أن ليفى ستروس اعتبر البنية نموذجاً نظرياً مجرداً ، يستخدم لتأويل وتفسير الوقائع ، ويؤسسه الباحث من خلال التفكير المنطقى مع ملاحظة الواقع . ولكن ، تبقى البنية أو النموذج الذى حاول البنيويون من خلاله حل كافة الخلافات والصراعات تصوراً ذهنياً بعيداً عن الوقع . والتساؤل المطروح هو : كيف تكون البنية متطابقة مع الواقع وفى الوقت نفسه صادرة عن العقل البشرى الذى يصفه ليفى ستروس بأنه يظل باستمرار متطابقاً مع نفسه ، مساوياً لذاته .

٢ ـ الاتجاه الفنومنولوجى :ـ

إذا كان البعض رأى أن حل أزمة المنهج لا يتسنى بين ما هو علمى وغير علمى ، عن طريق صياغة قضايا العلوم الإنسانية على نحو يجعل الحكم عليها غير قائم على مقاييس الفلسفة أو الأيديولوجيا أو القيم[١٧] ، فإن الفنومنولوجيا على العكس رأت أن حل الأزمة يكمن فى الربط بشكل خاص بين الفلسفة والعلوم الإنسانية لا الفصل بينهما . فيريد هوسرل **Husserl** مثلاً التوصل إلى منهج يتيح فى آن واحد التفكير فى الخارج وهو مبدأ علوم الإنسان ، والتفكير فى الداخل وهو شرط الفلسفة[١٨] . ومنذ نشأة الفنومنولوجيا ، مع هوسرل ، بدت كمحاولة لحل المشلكة التى أثارتها أزمة الفلسفة وأزمة العلوم الإنسانية ، بل وأزمة العلم بشكل عام . وقد أرجع هوسرل الأزمة فى العلوم الإنسانية إلى نوع من التطور طرأ على البحوث النفسية والاجتماعية والتاريخية جعلها تقدم كل فكر أو رأى محدد بواسطة فعل مشترك بين كل من علم النفس وعلم الاجتماع والتاريخ . فكانت النتيجة ميل علم النفس إلى التطرف فى العلمية وكذلك الأمر بالنسبة لعلم الاجتماع والتاريخ . فإذا كانت الأفكار والمبادىء الموجهة للفكر ليست إلا نتيجة للأسباب الخارجية التى تؤثر عليها ، فإن الأسباب التى تجعلنى أؤكد شيئاً ما ليست فى الواقع هى الأسباب الحقيقية لتأكيدى . والفلسفة أيضا سوف تفقد كل مبرر لوجودها ،

فكيف لها أن تقول بأنها تتمسك بالحقائق الأزلية بينما مختلف الفلسفات ليست إلا تعبيرات عن الأسباب الخارجية عند وضعها داخل الأطر النفسية والاجتماعية والتاريخية . ولكى تعبر الفلسفة عن الفلسفة ، ولكى تميز بين الصواب والخطأ ، فلابد أن تعبر معطياتها عن احتكاك مباشر وداخلى للعقل مع العقل ، ولا تكون تعبيراً عن بعض الشروط الطبيعية أو التاريخية الخارجية . لقد شعر هوسرل بأن المشكلة تكمن فى جعل الفلسفة وعلوم الإنسان والعلوم عامة ممكنة من جديد ، وإعادة التفكير فى أسسها وفى أسس العقلانيه[١٩] .

وفى الواقع أن الفلسفة الغربية قدمت نوعاً من الحل لأزمة المنهج ، جدير بالعرض والتحليل ، لعله يساعدنا فى اجتياز عقبات المنهج التى ما زالت مثارة حتى اليوم . وسوف نتبنى هنا النظرة التى قدمتها « الفنومنولوجيا الوجودية » كما تبلورت لدى فيلسوف فرنسى هو موريس ميرلو بونتى (١٩٠٨ ـ ١٩٦١) . وقد يساعدنا هذا ، فى مرحلة لاحقة ، على تبنى موقف خاص بنا ، باعتبارنا نعيش حقبة زمنية معينة ، ونملك تراثاً خاصاً بنا مستمداً من ديننا ولغتنا وعاداتنا وتقاليدنا . وسوف نقصر الحديث فى هذا السياق على ثلاثة موضوعات ، فنومنولوجيا الإدراك الحسى ، دور الفلسفة فى إثراء منهج العلوم الإنسانية ، الفلسفة وعلم الاجتماع .

أ ـ فنومنولوجيا الإدراك الحسى :

لقد قامت الفنومنولوجيا فلسفة الظواهر أو الظاهريات كما يقال أحياناً على منهج وصفى ، يتأسس على الرجوع إلى الأشياء ذاتها ، وهو ما يمثل فى البداية إنكارا للعلم . إلا أن هوسرل كان معنياً بوضع أسس المعرفة الإنسانية . وقد مثل هذا الخلفية التى أعجب بها ميرلوبونتى وبنى عليها تصوره للعلم والفلسفة . لقد رأى ميرلوبونتى أن الإنسان ليس نتيجة أو التقاء أسباب مختلفة تحدد جسمه أو « كيانه النفسى » إذ إنى لاأستطيع أن أفكر فى ذاتى كجزء من العالم ، أو كموضوع مبسط لعلم البيولوجيا أو علم النفس أو علم الاجتماع ، كما لا أستطيع أن أغلق على ذاتى عالم العلم . فإن كان ما أعلمه من العالم ـ حتى من خلال العلم ـ أعرفه ابتداء من وجهة نظر خاصة بى ، أو من خبرة بالعالم بدونها لاتفصح رموز العلم عن أى شىء . إن عالم العلم بأكمله مبنى على العالم المعاش ، وإذا كنا نريد أن نفكر فى العلم ذاته فى دقة ، ونقدر بدقة معناه ومداه ، فلابد من أن نوقظ منذ البداية تلك الخبرة بالعالم التى تعبر تعبيراً ثانياً له ... والرجوع إلى الأشياء ذاتها ما هو إلا عودة إلى هذا العالم الموجود قبل المعرفة ، والذى تتحدث عنه المعرفة دائماً . وفى مواجهته ، يعتبر كل تحديد علمى مجرداً وتابعاً ، مثل الجغرافيا فى مواجهة المنظر الطبيعى[٢٠] .

إن محاولة الذهاب إلى « الأشياء ذاتها » وإعطاء تقرير علمى لها تعنى بالنسبة لميرلو بونتى نوعاً من الاحتجاج ضد العلم ، إذا نظرنا إلى العلم على أنه دراسة موضوعية للأشياء ولعلاقاتها السببية الخارجية . كما أنها تعنى العودة إلى عالم الحياة ، أى العالم كما نقابله فى الخبرة المعاشة ـ بالمعنى الموجود فى الكتابات المتأخرة لهوسرل . إن الرجوع إلى العالم كما نعيشه يعتبر بالنسبة لميرلوبونتى حاجة ملحة وهامة ، أكثر مما نظر إليها هوسرل . فبالنسبة لهوسرل ، لم يكن عالم الإدراك الحسى بالرغم من كونه أكثر مستويات الوعى أصالة ، سوى مرحلة واحدة فى البحث الفنومنولوجى

الذى يسير فى مستويات الوعى من أدناها إلى أعلاها ، بينما عرف ميرلوبونتى الإدراك الحسى « بأنه ليس علماً للعالم ، وهو ليس بفعل ، ولكنه اتخاذ لموقف مقصود . إنه القاعدة التى تشتق منها الأفعال ، وهو مفترض من جانبها »[٢١] . وهكذا رفض ميرلوبونتى اعتبار العالم مجرد موضوع أملك فى يدى قانون تكوينه ، بل نظر إليه على أنه البيئة الطبيعية ، والمجال لكافة أفكارى وإدراكاتى الواضحة . فالإنسان موجود فى العالم ويتعرف على نفسه داخل هذا العالم[٢٢] .

ومن هنا فقد رأى الفيلسوف ضرورة الاستعانة بمنهج الفهم La comorèhension فى الدراسات التى تتناول الشئون الإنسانية . فإذا كنا بصدد شئ مدرك ، أو حدث تاريخى ، أو مذهب ما ، فالفهم يعنى التوصل إلى القصد بأكمله ، وليس فقط ما تمثله هذه الأشياء . وإذا تساءلنا كيف يتم الفهم ؟ هل يتعين أن نفهم التاريخ ابتداء من الأيديولوجيا ، أم من السياسة ، أم من الدين ، أم من الاقتصاد ؟ هل علينا أن نفهم مذهباً معيناً من خلال مضمونه الظاهر أم عن طريق سيكولوجية واصفة وأحداث حياته ؟... ويجيب ميرلوبونتى بأن علينا أن نفهم بكل الطرق فى آن واحد ، فكل شئ له معنى ، وسوف نجد بنية واحدة للوجود خلال كل العلاقات . فكل وجهات النظر صادقة بشرط ألا نعزلها ، وبشرط أن تذهب إلى عمق التاريخ وتنضم إلى المحور أو النواة الوحيدة للمعنى الوجودى التى تتضح فى كل وجهة من وجهات النظر[٢٣] . وهكذا نجد أن ميرلوبونتى يحاول التوحيد بين المنظور الذاتى والمنظور الموضوعى من خلال ما يمكن تسميته بالفنومنولوجيا ذات القطبين .

ب ـ دور الفلسفة فى إثراء منهج العلوم الإنسانية :

إن الاعتقاد بأهمية العلم الطبيعى والاعتراف بمنهجه وبالنتائج التى توصل إليها لا يعنى أنه يقدم النموذج الذى يجب أن يحتذى بالنسبة للعلوم الإنسانية أو الفلسفة ، بل على العكس ، أن الفلسفة هى التى تساهم فى تطور العلم ، والعلم الإنسانى بصفة خاصة . ومن هنا فقد رأى ميرلوبونتى أنه لابد للفلسفة أن تكون احتكاكاً مستمراً بين الواقعة والماهية essence ، والماهية والواقعة مما يؤدى إلى إطلاق كم هائل من المعنى وإلى استبعاد القضايا المزيفة وإفساح الطريق أمام حقائق وحلول جديدة . وفى انفتاح الفلسفة على كل خبرة ذات معنى كان عليها ألا تستبعد طريق التعبير غير المباشرة أو الخيالية مثل الفن والأدب والدين . فهى صرق للتعالى الذاتى الإنسانى ، وتملك قيمة حقيقية .

وقد أكد الفيلسوف على عدم وجود أى عداوة بين المعرفة العلمية Connaissance Scientifique والمعرفة الميتافيزيقية Savoir Mètaphysique

فالثانية تضع الأولى أمام المهام المكلفة بها . فالعلم بدون الفلسفة يجهل ما يتحدث عنه ، والفلسفة بدون دراسة منهجية للظواهر لن تصل سوى إلى حقائق صورية أو شكلية ، أى إلى أخطاء . إن دراسة الميتافيزيقا لا تعنى فى رأيه الدخول إلى عالم منفصل للمعرفة أو ترديد شعارات جدباء ، بل انها تعنى المرور بخبرة مليئة بالمتناقضات ، كما تعنى المراجعة المستمرة لأداء التواصل الإنسانى . هى محاولة للتفكير إلى أقصى مدى فى نفس الظواهر التى يبحثها العلم عن طريق استعادة الظواهر لكل من التعالى والتمايز الأصيل(٢٤) . ومن هنا أهمية الفلسفة بالنسبة للعلوم الإنسانية والإضافة التى يمكن بواسطتها أن تثرى تلك العلوم ، إذا لم تحصر نفسها فى قضاياها المحدودة ومناهجها المتناهية . ولعل الحديث عن الفلسفة وعلم الاجتماع يعطى مثالاً ملموساً للإضافة التى يمكن أن تقدمها الفلسفة للعلم .

جـ ـ الفلسفة وعلم الاجتماع :

إن الفلسفة المعاصرة بما تحمله من تطور ، وكما تتمثل بالذات فى الفنومنولوجيا الوجودية قادرة على إثراء علم الاجتماع ، ومن الخطأ فصل المجالين للتداخل الكبير الموجود بينهما . لقد تحدث ميرلوبونتى عن الجسم أو الذات أو الكوجيتو « أو الوجود وأوضح العلاقة بينه وبين الموضوع أو الآخر أو المجتمع أو العالم ، وكل طرف فى هذه العلاقة يشير إلى الطرف الآخر ، إذ إنها طرق ومستويات متداخلة .

ويحقق كل من اللغة والمجتمع علاقة الربط بين كل من المتعال والوصفى ، وهو ما يشكل منهج الفنومنولوجيا الوجودية ، فاللغة توجد باعتبارها تنظيماً يتعالى على الفرد ، إلا أنها تعجز فى الوقت نفسه عن الوجود فى انعزال عن الكلمات الحية التى نستخدمها فى التعبير عن حياتنا اليومية . وبنفس الشكل يتعالى المجتمع على الذات ، بمعنى أن الممارسة العلمية والعلاقات الاجتماعية تخلق عبر الزمان الاتفاقات والقوانين والأنظمة التى تشكل وقائعية المجتمع ، وتحوله إلى شيء ضخم فى مواجهة الفرد . إلا أن الواقع الاجتماعى يعتمد فى وجوده على استعداد الأفراد أو اتفاقهم على رؤيته كواقع ، مادام المجتمع يوجد فقط من خلال الممارسة العملية للأفراد الذين يعملون فى انسجام . ومن هنا يمكن أن نرى كيف تشكل الحرية بنية ضرورية للوجود فى العالم ، مادام البشر هم الذين أقاموا العالم الاجتماعى الذى نعيش فيه ، وبالتالى فهم القادرون على تغيير ماسبق ابتداعه أو تخطيمه(٢٥) .

وما اللغة بالنسبة لكل من هوسرل وميرلوبونتى سوى رابطة اجتماعية هامة ، إذ إنها تربط بين الفرد والآخر ، وبين الفلسفة وعلم الاجتماع .

وإذا كانت اللغة هامة بالنسبة للفلسفة

والعلم ، فإن التاريخ أيضاً لا يقل أهمية . والمعنى العميق للتصور التاريخى لا يكمن فى حبس الذات المفكرة فى نقطة واحدة من الزمان والمكان ، بل يتمثل فى فكر قادر على الخروج من كل محلية ومن كل زمانية كى يراه فى مكانه وفى زمانه ... إن تأصل فكرى فى موقف تاريخى معين ، وتأصله من خلال هذا الموقف فى مواقف تاريخية أخرى مثيرة لاهتمامه يجعل من معرفة البعد التاريخى معرفة بذاتى ، ويستدعى وجهة نظر إلى التواصل باعتبارى أمتلكه ، وهذا ما ينساه العالم أو الباحث ، على الرغم من استخدامه له ، وهو ما يشكل صميم الفلسفة . فإذا كان التاريخ يضمنا جميعاً فعلينا أن نفهم أننا لا نصل إلى الحقيقة عن طريق وقوفنا ضد التأصيل التاريخى ، بل بواسطته .

ولا تعرف الحقيقة إلا داخل الموقف . فيمثل الموقف بالنسبة لميرلوبونتى مبدأ للفضول ، أو البحث ، والاهتمام بالمواقف الأخرى باعتبارها مغايرة لموقفنا . كما يمثل الموقف ما يربطنا بمجمل الخبرة الإنسانية وما يفصلنا عنها فى الوقت نفسه . وسنسمى ، مع ميرلو بونتى ، علم اجتماع كل محاولة من أجل بناء متغيرات مثالية تقوم بتجريد وتصوير هذا الاتصال الفعال . وسنسمى فلسفة ذلك الوعى الذى يتعين الاحتفاظ به للمجتمع المفتوح ، حيث تتعالى الذات ، التى تحيا فتتحدث وتفكر كل منها فى وجود الأخرى . وكلها فى علاقة مع الطبيعة كما تقع أمامنا ووراءنا ومن حولنا ، وعلى حدود مجالنا التاريخى ، كما هى كائنة على حدود الواقع الأخير الذى تقوم البنيات النظرية الموجودة لدينا بتحديد ادائه ، ولا يمكنها أن تحل محله . لا تُعرف الفلسفة إذا من خلال مجال معين يقتصر عليها ، إذ إنها ، مثلها فى ذلك مثل علم الاجتماع ، لا تتحدث سوى عن العالم والبشر والعقل ، وتتميز بنمط معين من الوعى موجود لدينا إزاء الآخرين وإزاء الطبيعة وإزاء أنفسنا . الفلسفة لازمة إذا لعلم الاجتماع كنداء مستمر إلى مهامه . وكلما رجع عالم الاجتماع إلى المصادر الحية لمعرفته ، إلى ما يعمل بداخله ، كوسيلة لفهم التشكيلات الثقافية البعيدة عنه ، كلما فعل ذلك يكون عندئذٍ ممارساً للفلسفة بشكل تلقائى(٢٦) .

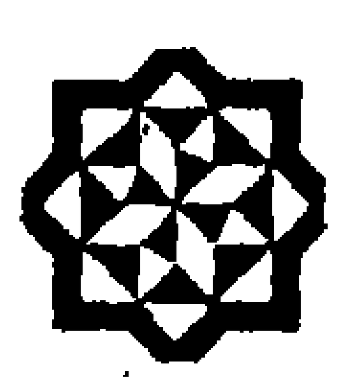
كيف تتكامل إذا هذه العلاقة الضرورية بين الفلسفة وعلم الاجتماع ؟ والرد هو عن طريق المنهج ... فإذا كانت بعض الاتجاهات فى علم الاجتماع تحث العلماء على الاتجاه إلى الملاحظة وكشف الوقائع واللجوء إلى التحليلات والحدوس وما إلى ذلك ، فإن ميرلو بونتى يرى أن هذا لن يؤدى إلى نتائج ما دمنا نقف على أرض الفكر السببى والموضوعى ، فلا يمكن رد أو اختزال السلاسل السببية إلى إحداها كما لا يمكن أن نفكر فيها كلها . وهكذا لا يمكن لهذا الاتجاه أن يعد سليماً إلا بشرط أن يمر بنمط لا سببى من الفكر ، هو نمط الفلسفة . فلابد أن نفهم فى ذات الوقت

كيف تحدث الدراما الفردية بين أدوار سبق تسجيلها فى الكل التنظيمى ، وبناء على ذلك فإن الطفل يمضى منذ بداية حياته ، بواسطة الإدراك البسيط للعناية التى يحظى بها والأدوات التى تحيط به ، كى يصل إلى كشف المعانى التى تقوم فى مجموعها بتحويل الدراما الخاصة به إلى دراما لثقافته ... وإذا كانت السببية ترى استحالة تحقيق الحركة الجاذبة والحركة الطاردة معاً ، ففى الموقف الفلسفى وحده يمكن تصور هذه التحولات ورؤيتها ، وكذلك الاقتراب والابتعاد من الماضى ومن الحاضر ، من القديم ومن الحديث ، كما يمكن تصور هذا الالتفاف للزمان والمكان ، وهذا التحديد المستمر للأحداث الإنسانية التى تجعل الواقعة الاجتماعية تبدو كتغير فى حياة واحدة ، تشكل حياتنا جزءاً منها ، كما تجعل كل حياة أخرى وجهاً آخر لنا ... وهكذا يعلن ميرلو بونتى أنه لا يمكن أن يحل شيء محل الفلسفة ، لأنها تكشف لنا الحركة التى تتحول بواسطتها الحياة إلى حقائق ، كما تكشف الحركة الدائريه Circularitè لهذا الوجود المتميز أو هذا الكائن المتميز الذى يتمثل فيه ، بمعنى من المعانى ، كل ما يفكر فيه(٢٧) .

يشكل الموقف إذا الخلفية التى يتم من خلالها فهم الإنسان فى المجتمع . وإذا كان التعبير « دور » roleقد استخدم فى علم الاجتماع ليعنى نقطة دخول الفرد فى البنية الاجتماعية ، فإن هذا يعنى أنه لم يكن يوجد مكان للأفراد أو للبشر الواقعيين فى نماذج البنية الاجتماعية لعلم الاجتماع ، وإنما يوجد فقط لاعبو أدوار ، منزوعو القدرة على الابتكار والإبداع ، وعندما تم تحديد هذا التعريف للدور ، وزالت الجوانب النمطية أو المعيارية له بإزاء الأداء الواقعى ، اتضح أننا ما زلنا نجد الفرد الواقعى مبدداً فى داخل الأدوار . أما الموقف فإنه يأخذ فى اعتباره كلاً من عمومية البشر الواقعيين وخصوصيتهم ، كما يأخذ فى اعتباره أن أغلب سلوكهم يفهم فى ضوء لعب الدور ، بينما فى الواقع أن السلوك يعبر عن قدرة على التعالى ، وتجاوز المعطى وتحويل المعنى ، إذا الموجودون هم بشر فى مواقف ، لا مجرد بشر . ومفهوم الموقف يسمح بالحديث عن الفرد فى علاقته بالآخرين ، أى عن المجموعات الاجتماعية ، بقدر وجودها فى الخبرة العامة وفى الممارسة العملية للأفراد ، إن مفهوم الموقف يجعل البشر واعين بتعقد الظواهر الاجتماعية ، وما الإنسان سوى جزء من موقفه .

وإذا ما طرح التساؤل : ما هو الموقف ؟ هل هو حياتى الماضية ، أم أسرتى ، أم مهنتى ، أم إنتمائى العرقى ، أم الجنس الذى أنتسب إليه ، أم تكوينى الاجتماعى ، أم خليط من هذا كله ، وإذا كان كذلك فأى خليط ؟... وفى الواقع أن الباحث الذى يريد فهم سلوكه وسلوك الآخرين ، وخبرته وخبرة الآخرين ، لا يجد أمامه سوى أن يختار ، مخاطراً هكذا بأن يفرض رأيه الخاص إزاء الأحداث ، وقد يكون لهذا الرأى خاصيته المميزة . إلا

أنه لا توجد مواقف فى الخارج ، ننظر إليها كوقائع اجتماعية ، وإنما توجد طرق لفهم الناس فى المجتمع ، طرق مفتوحة أمام جميع التأويلات ، حسب الافتراضات والاهتمامات العلمية للباحث ... ويختلف هنا الباحث الفنومنولوجى عن الباحث الوضعى فى نظرته إلى الأمر باعتباره دعوة إلى مزيد من التنظير ، الذى يأخذ فى حسبانه موقف الشخص الذى يقوم بالتنظير أى الباحث بافتراضاته ، فى علاقته بما يبحثه[٢٨] .



خاتمة

إن محاولة الخروج من الأزمة التى تواجه العلوم الإنسانية عن طريق تقديم وجهة نظر ومبادىء تبلورت لدى فلسفة معينة ، وشعرنا من خلال دراستها وعرضها أنها يمكن أن تقدم مدخلاً مناسباً لتجاوز الأزمة ، هذه المحاولة لا تمثل نهاية المطاف . وإنما هى بداية تحتاج إلى خطوات تتلوها كى نصل إلى القول بأننا بإزاء التوصل إلى مناهج بحث تلائم العلوم الإنسانية . ولا يكفى الحديث عن علوم إنسانية بشكل عام ، وإنما علينا أن نتحدث عنها بشكل خاص ، كما نحياها ونشعر بها فى منطقتنا ، وفى المرحلة التاريخية التى نمر بها ، وفى إطار ظروف واقعنا وتقاليدنا وتراثنا .

ولعلنا نستطيع من خلال ما سبق عرضه أن نستخلص عناصر أربعة لا يمكن الاستغناء عنها عند تناول موضوع العلوم الإنسانية ، والحديث عن المنهج الملائم لها ، ألا وهى : الفلسفة ، واللغة ، والدين ، والتاريخ . ولعل هذا يجعلنا نتجه منذ البداية ، كى نبنى العلم الإنسانى ، إلى المصادر الأولى للمعرفة ، والتى نحتاج إلى البحث عنها داخل الوعى الإنسانى ، وفى الأسس التاريخية . فالعلم لا يوجد فى فراغ وإنما هو دائماً منتمى . والانتماء الأول هو إلى عالم الحياة بما تزخر به من خبرات إنسانية ، وتجارب للشعوب والحضارات .

مراجع وهوامش

١ ـ علا مصطفى أنور . التفسير في العلوم الاجتماعية . دراسة في فلسفة العلم . القاهرة ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٨ . ص ٧ .

٢ ـ Feyerabend, P. Against Method. Outline of an anarhist theory of knowledge. London : new Left books, 1975.

٣ ـ انظر توفيق الطويل « إشكالية العلوم الاجتماعية » إنها ليست علوما في إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي . المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ، ١٩٨٤ . ص ١٣ ـ ٢٥ .

٤ ـ Lundberg, G.A. THe Postulates of Science and their Implications for Sociology. in Philosophy of the Social Sciences. A. Reader. ed. by M. Natanson. N.Y : Random House, 1963 PP. 33 — 72. P. 52.

٥ ـ Machlup. F. Are the Social Sciences really Inferior ? in Philosophy of the Social Sciences. Op. cit. PP. 158 — 180. P. 161.

٦ ـ Summel, G. How is a Science of Society Possible ? in Philosophy of the Social Sciences, op. cit. P. 74.

٧ ـ Ibid. P. 86 — 87

٨ ـ زكي نجيب محمود . المنطق الوضعي ، الجزء الثاني : في فلسفة العلوم . القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٦٦ . ص ٣٠٣ .

٩ ـ Grunbaum. Causality and the Sciences of Human Behaviour in Readings in the Philosophy of Science ed. by H. Feigl and M. Brodbeck N.Y. Appletion Century Crofts Inc. 1956 PP. 760-778, P. 767, Quoted in :

علا مصطفى أنور ، مرجع سابق ص ٤٩ .

١٠ ـ Feigl, M. Readings in the Philosophy of Science Op. Cit. P. 528

١١ ـ Nagel, E. The Structure of Science. Problems in the Logic of Scientific Explanation.

N.Y. Harcort, Brace and World Inc., 1968. P. 488

١٢ ـ Hayek, F.A. The Degrees of Explanation. in British Journal for the Philosophy of Science. Vol. VI, August 1955 PP. 209 — 225.

١٣ ـ Natanson, M. (ed) Philosophy of the Social Sciences A. Reader. Op. Cit. P. 186.

١٤ ـ فؤاد زكريا . دور الدراسات الإنسانية في عصر العلم والتكنولوجيا . الطليعة . السنة العاشرة ، إبريل

١٩٧٤ . ص ١٨٧ .

١٥ ـ زكريا إبراهيم . مشكلة البنية . أو أضواء على البنيوية . القاهرة ، مكتبة مصر ١٩٧٦ ص ٣٣ .

١٦ ـ Piaget, Jean Le Structuralisme. Paris, P.U.F., 1968.

انظر أيضا جان بياجيه : البنيوية . ترجمة عارف فيمنه وبشير اوبرى . بيروت ، منشورات عديدات ، ١٩٧١ .

١٧ ـ أنظر صلاح قنصوه . الموضوعية فى العلوم الإنسانية . عرض نقدى لمناهج البحث . القاهرة ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٨٠ ص ٤٠٤ .

١٨ ـ Merleau-Ponty, M. Les Sciences de l'Homme et la phènomènologie- Paris : Centre de Documentation Universitaire. p. 4

١٩ ـ Ibid. P, 12

٢٠ ـ Merleau-Ponty, M. Phènomènologie de la Perception. Paris : Gallimard, 1945. P. II — III

٢١ ـ Ibid. P. VI

٢٢ ـ علا مصطفى أنور . الفنومنولوجيا عند ميرلو بونتى وارتباطها بالعلوم الإنسانية . رسالة دكتوراة غير منشورة . كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٦ . ص ١٠٠ .

٢٣ ـ Merleau-Ponty, M. Phènomènologie do la Perception Op. Cit. P. xIv.

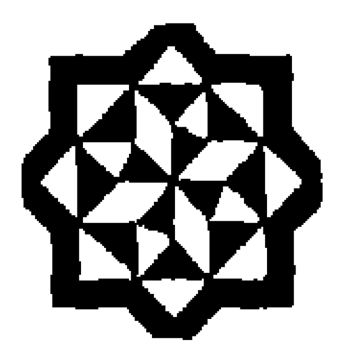
٢٤ ـ Merleau-Ponty, M. Sens et Non-Sens. Paris : Nagel, 1966, P. 171.

٢٥ ـ Spurling, Laurie. Phenomenology and the Social World. London : Routledge and Kegan Paul, 1977, P. 170.

٢٦ ـ Merleau-Ponty, M. Signes. Paris : Gallimard, 1960 P. 137 — 138.

٢٧ ـ Ibid. P. 140 — 142

٢٨ ـ Spurling. Op. Cit. P. 89.





صَدر كتاب الأمـــة الثالث والعشرون

في سلسلة الكتب التي يصدرها :
مركز البحوث والمعلومات
برئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية
في دولة قطر

تقرأ فيه عن ...

- **تجربة الفكر الإسلامي في صياغة العقيدة .**
- **نحو فقه جديد في صياغة العقيدة .**
- **المشاكل العقيدية الراهنة في الواقع الإسلامي .**
- **الأسس الفقهية للفكر العقدي الحديث : واقعية الموضوع ، واقعية المنهج .**
- **صياغة الشريعة وتطبيقاتها في التراث .**
- **مبدأ الواقعية في صياغة الشريعة ـ مبدأ التكامل ـ مبدأ اعتبار المقاصد .**
- **فقه الإنجاز :**
  الوعي والاقتناع ـ التأطر الاجتماعي .
- **آداب الإنجاز :**
  المرحلية والتدرج ، التأجيل والاستثناء ، جماعية الإنجاز .



الأزهر والتعليم

المحاضر : فضيلة الإمام الأكبر
الشيخ/ جاد الحق علي جاد الحق
أدار اللقاء/ د . محمد سليم العوا

محاضرات الموسم الثقافى الثانى:
١٩٨٨/١٠/٣٠

أ. محمد سليم العوا

الحمد لله والصلاة والسلام على محمد رسول الله وعلى أصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين ، أما بعد ،،،

أيها الأخوة الكرام يشرفنى باسم المعهد العالمى للفكر الإسلامى والجمعية العربية للتربية الإسلامية أن أرحب بفضيلة الإمام الأكبر شيخ الجامع الأزهر فى هذه القاعة الصغيرة التى بوركت اليوم بحضور العلماء الأفاضل من أزهرنا المعمور بإذن الله . ليفتتح فضيلته الموسم الثقافى الثانى الذى تقيمة الجمعية العربية للتربية الإسلامية بالاشتراك مع المعهد العالمى للفكر الإسلامى ـ وفى العام الماضى شهد الموسم الثقافى الأول خمس محاضرات شارك فيها نخبة من رجال الفكر الإسلامى المعاصر وشارك بالحضور والمناقشة والاستماع وتبادل الإفادة والاستفادة عدد كبير يمثل نخبة المثقفين المهتمين بالفكر الإسلامى فى مصر والعالم العربى .

ويمتاز موسم هذا العام بميزتين :

الأولى : افتتاحه بمحاضرة فضيلة الإمام الأكبر عن الأزهر والتعليم

والثانية : الإعداد له مبكرا والتحضير له منذ انتهاء الموسم الماضى ونرجو أن يأتى ـ إن شاء الله ـ أكثر انتظاماً وأكثر عددا فى محاضراته وفى الذين يحضرون ويشاركون من جمهور المهتمين والمفكرين .

يحدثنا فضيلة الإمام الأكبر الشيخ « جاد الحق على جاد الحق » اليوم عن الأزهر والتعليم ونرجوا أن نجد جميعا فى محاضراته كما تعودنا جديدا ومفيدا ونافعا . فليتفضل .

نص محاضرة الإمام الأكبر

« بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله » حضرات الأفاضل .. السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وبعد ،،،

إذا كنا نتحدث اليوم عن التعليم العربى والإسلامى ، ونتحدث عن الأزهر ، فنحن بحاجة إلى أن نذكر أن الإسلام بدأ بالعلم وبالدعوة إليه . وأن أول ما أنزل من القرآن كان قول الله سبحانه وتعالى :

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم : اقرأ باسم ربك الذى خلق * خلق الإنسان من علق * اقرأ وربك الأكرم * الذى علم بالقلم * علم الإنسان ما لم يعلم ﴾ .

وإذا كان كتاب الله قد افتتح نزوله بهذه الآيات الداعية إلى العلم والتعليم ، وإذا كان المسلمون من عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبتوجيهه قد دأبوا على أن يطلبوا العلم وأن يسارعوا إليه وأن ينتقلوا لتحصيله مهما كانت المشقة ... ثم أن يعلموا بهذا العلم ويستفيدوا به ويفيدوا غيرهم به . إذا كان الأمر كذلك فلا حاجة فى هذا الجمع العلمى الكبير أن نستعرض كثيرا من الواقعات التى تدل على أن المسلمين عاشوا بالعلم وللعلم . وأن حياتهم لم تكن مقصورة على لهو أو لعب أو جد مطلق وإنما كانت فى جملتها عبادة لله . والعمل عبادة وطلب العلم عبادة وكل أمل يسلكه المسلم فى حياتة عبادة .

نحن نذكر أن العلم بدأ برسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومن التفاف أصحابه حوله يلتمسون منه العلم الذى أوحى إليه ، ويلتمسون فيه أيضا السلوك السوى وكل ذلك علم . ثم انتقلت هذه الحلقات بتفرق الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ فى الأمصار ، فكانت هناك المدارس التى نشأت للعلم والتعليم فكانت هناك مدارس الفقه ومدارس النحو ومدارس الحديث وغيرها من شتى فروع المدارس التى زاولت العلم والمعرفة فى كل الأمصار وفى كل الأقطار التى دخل فيها الإسلام . حتى جاء دور الأزهر الشريف ، والمدارس الأخرى التى عاصرت قيامه .

والأزهر كما تعلمون نشأ على يد الدولة الفاطمية . وبدأ بدراسة فقهها وأصولها الذى يمثلة المذهب الإسماعيلى . ولم تكن مصر منذ أن دخلت فى الإسلام تتبع هذا المذهب أو ذاك وإنما كانت مسلمة تتبع كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ممثلة فى المذاهب الأربعة التى سادت فى أكثر من بلد إسلامى حتى جاء الحكم الشيعى وجاء قيام الأزهر لنشر هذا المذهب ومع هذا فإنه لم يتفرغ له ، حقا إن دراسة المذهب بدأت فيه ولكن كان بجواره دراسة العلوم الأخرى والفقه للمذاهب الأخرى . ثم انتهت الدولة الفاطمية وجاء الأيوبيون فعزلوا الأزهر عن موقعه العلمى وكان

هدفهم ليس محاربة الأزهر لذاته وإنما كانوا يبتغون بذلك أن يحولوا الأنظار عن أن هذا الأزهر كان موطن المذهب الإسماعيلى وحتى ينسى الناس هذا المذهب . وشاء الله أن تنتهى الدولة الأيوبية وأن يأتى عصر المماليك فيأخذ الأزهر دوره مرة أخرى فى دراسة العلوم العربية والإسلامية والفقه السنى ودراسة علوم القرآن وعلوم السنة وأن يعود الأزهر دارسا للمذاهب الأربعة على وجة التخصيص وإن لم يترك باق الفقه . وكان هذا هو هدفه وهذه هى مهمته الأولى التى قام عليها .

نحن نعرف أن المدارس كانت فى العراق وكانت فى المغرب وكانت فى الأندلس وغيرها من حاضرات العالم الإسلامى . وكانت لهذه المدارس شأنها فى العلوم والمعارف ودورها فى تأصيلها وتصنيفها وفى ذيوعها وانتشارها . وحين تواكبت الأحداث على العالم الإسلامى من الشرق ومن الغرب لم يجد العلماء موئلا سوى الأزهر فعادوا إليه بعلمهم وعلومهم . وفر إليه علماء بغداد والأندلس ليؤدوا من خلاله رسالة الإسلام ويحيون العلوم ويجددون فيها .

وسار الأزهر على هذا الدور .. يستقبل طلابا من كافة أنحاء العالم الإسلامى ليس اليوم فقط وإنما منذ كان .

يطلب العلم فيه طلاب العلم من كافة البلاد الإسلامية لا يفرق بينهم . بل إن حكام مصر فى هذا الوقت وهم المماليك هيأوا الإقامة والكفالة لطلاب العلم ، فأقاموا الأروقة وأقاموا الأوقاف للإنفاق على طلاب العلم وعلى العلماء ووقفوا أموالهم على الإنفاق على التصنيف والتأليف والنشر بالوسائل التى كانت سائدة فى هذا الوقت . لم يكن فى ذلك الوقت من المدارس التى كانت تعاصر الأزهر سوى القرويين والزيتونة فى المغرب وتونس . ولكن الأزهر هو الذى استمر زاهرا بعلومه وعلمائه يملأ أرض المسلمين نورا وهداية ويستقبل الطلاب ويؤدى واجبه . ولم يكن هذا الواجب مقصورا على العلم فقط بل كان الأزهر رائدا وقائدا للشعب المصرى أولا ثم للشعوب الإسلامية كافة . ونحن نعلم — من استقراء التاريخ — أن المسلمين تعرضوا للكثير من المتاعب والمصاعب السياسية والاجتماعية حقدا وحسدا وطغيانا من الدول والشعوب الأخرى التى تناوىء الإسلام والمسلمين منذ أن كان الإسلام . وكان للأزهر فضل القيادة والريادة . وكان الموئل لهذا الشعب فى الأزمات السياسية والاجتماعية وكان شيوخه هم الذين يتولون حماية هذا الشعب من الظلم ومن الإكراه والإجبار على ما لا يرضاه الله . كانوا يزأرون للانتصاف من الظالمين لأنه لم يكن فى مصر من يحمى الشعب سوى الأزهر ، فلم تكن هناك مدارس ولم تكن هناك مؤسسات دستورية ولم تكن هناك أحزاب ولا مؤسسات تستطيع أن تقوم بكل هذه المهمات — فكان الأزهر .

مرت الدراسة بالأزهر فى مراحل متطورة متعاقبة وكلها تهدف إلى الإصلاح وإلى تقويم الخطط والمناهج التعليمية ، فلم يترك علما ظهر إلا ويدرس فى الأزهر . وفى تاريخ الأزهر نجد أنه كان يدرس الطب وعلوم الرياضة وعلوم الفلك وعلوم الكيمياء وكل العلوم التى كانت ، وبالقدر الذى ظهرت فيه فى العصور المتعاقبة .

إذ لم يكن الأزهر عاكفا على تحصيل العلوم العربية والشرعية يرددها ويختصرها ويضع الحواشى والشروح والتقارير فقط ـ كما يتحدث الناس ـ بل كان هو الجامع والجامعة كما نقول الآن . كانت الدراسة فيه مستمرة ومستقرة ومتجددة .. تستجيب لمطالب الدين ومطالب الحياة .

مر الأزهر بفترات طويلة لم يكن له قانون ينظمه بل كان الطالب يختار أستاذه ويجلس فى الحلقة التى يرغبها . فلم يكن هناك تنظيم للحصول على شهادات . وكانت الشهادات هى شهادات العلماء والأساتذة للطلاب كما كان العهد فى أيام الأئمة السابقين . مثلما قال الإمام مالك رضى الله عنه إنه لم يتصد للتدريس وغيره إلا بعد أن شهد له عشرون من العلماء . وهكذا لم تكن الشهادات أو الصكوك العلمية كما يسميها بعض الناس الآن ، معروفة وإنما كانت هناك شهادات الأساتذة لطلابهم أن يتصدروا وأن يتصدوا للتدريس والفتوى وغير هذا من الوظائف . وفى أواخر القرن الثامن عشر والتاسع عشر بدأ صدور القوانين المنظمة للأزهر والمنظمة للدراسة ومناهجها وكانت تطول وتقصر بحسب الوقت الذى تمر به البلاد أو يمر به الأزهر . وما يقال الآن مثلا ما حاجة الأزهر إلى كليات عملية تدرس الطب والهندسة والزراعة وغيرها ، لقد كان فى الماضى من يعارض دراسة العلوم الرياضية والهندسية وغيرها فى الأزهر ويرى أن الأزهر ينبغى أن يكون دوره هو دراسة ونشر العلوم العربية والشرعية فقط . ولا شك أن هذا قصور فى النظر . لأن كتاب الله قد واجه كل هذه الأمور العلمية دون أن يفرق بين علم وعلم . سبحانه علم الإنسان مالم يعلم لقد جاء لنا بالأحكام التى تحتاج إلى رياضيات وحساب وغيرها وما إلى ذلك ودعانا للنظر فى خلق السماوات والأرض وما فيها من كواكب وغيرها وكل هذا يحتاج إلى الدراسة وإلى المتابعة .

من هنا فإن الأمور فى الماضى سارت بين قصور وانحسار فى الفكر وفى الخطط والمناهج وبين تقدم بسيط . حتى كان هذا العصر الذى بدأ ببداية القرن العشرين فتوالت القوانين على الأزهر الشريف ما بين مقل ومكثر . ثم كان بدء التنظيم الذى نعيش فى ظله بصدور القانون الذى أنشأ الكليات الثلاث : كلية الشريعة وكلية أصول الدين وكلية اللغة العربية سنة ١٩٥٠ ، وكان هذا هو بدء التنظيم العلمى للدراسة الأزهرية .

كما أن المعاهد الأزهرية فى هذا الوقت ، وقد كانت تعد على الأصابع ، أخذت حظا كبيرا من تعديل المناهج وأدخل فيها العلوم الحديثة كما كان يطلق عليها . وعين لها الكثير من العلماء وأطلق عليهم اسم « مدرسو العلوم الحديثة » وكان هذا عجبا ومدعاة للتساؤل : هل يفرق الأزهر بين العلوم الحديثة وبين العلوم الدينية ؟ إن الأزهر لم يكن يفرق بين هذه العلوم وتلك لأن كل العلم نافع فى الإسلام وليس هناك علم لاينفع بل إن العلم الذى قد يضر تكون معرفته نفعا أيضا . ثم صدرت بعد ذلك تعديلات لهذا القانون .... فهل تطورت مناهج الدراسة ؟ نعم تطورت مناهج الدراسة كثيرا فى هذه الحقبة من الزمن حتى صدر القانون الأخير رقم ١٠٣ لسنة ١٩٦١ الذى أعاد التنظيم للأزهر ولمعاهده وجامعته على الوضع الذى نراه الآن .

ما هو دور الأزهر خارج حدود مصر فى هذا العصر ؟! ربما كان دور الأزهر فيما مضى هو استقبال الطلاب الوافدين من البلاد الإسلامية وإيفاد العلماء إلى هذه البلاد لنشر العلوم وللدعوة الإسلامية لكن ـ بحمد الله ـ فى هذا العصر نشأ من حول الأزهر جامعات عديدة فى شتى أنحاء العالم الإسلامى تقوم على دراسة العلوم العربية والشريعة بمسميات مختلفة وربما بجهود وقدرات متفاوتة . وأصبح لدى كل شعب من الشعوب الإسلامية مدارس وجامعات متنوعة ومتعددة كلها تقوم على دراسة العلوم العربية والشرعية ، وكلها أو أكثرها يعتمد على أساتذة من الأزهر . فالجامعات فى أكثر الدول الإسلامية قامت بجهود علماء الأزهر وكان هذا مدعاة لانتشار العلم والتعليم فى البلاد العربية والإسلامية وغيرها وهذا أمر لا يحتاج إلى شرح .

نحن نرى الآن فى أفريقيا وفى آسيا الكثير من المدارس التى تقوم على تعليم العلوم العربية والشرعية مع أن أهل البلاد لاينطقون العربية ولكنها خدمة للإسلام وصون للغة القرآن . نحن نعرف أن الشعوب الإسلامية أصيبت بالاستعمار لفترات طويلة ومتفاوتة وكان هدف هذا الاستعمار العسكرى إماتة الروح الإسلامية لدى المسلمين وصرفهم عن دينهم اعتقادا وعملا وشريعة . ولقد أثر هذا تأثيرا كبيرا فنتج عنه فرقة المسلمين وأحيا بينهم العصبية القبلية والوطنية وقام فى وقت من الأوقات من ينادى دائما بالقومية التى لها جذور متنوعة لايمكن أن تقتصر على لغة أو جنس وقد أرادوا إحياء هذه الجذور بالعصبيات حتى يفتتوا هذه الأمة وكان لهم ما أرادوا ، فصارت شعوب الإسلام وحدات لا كيان لها ولا رابط . جاء الاستعمار عقب الحروب . وقد بدأ الاستعمار العسكرى بالحروب الصليبية وبحروب التتار وغيرها ولكن الاستعمار الغربى هو الذى استقر واستمر فترة طويلة وأضعف الأمة فى كل مرافقها التعليمية والاقتصادية والاجتماعية . ولعلنا نذكر أن استجلاب الأزهر للطلاب فيما مضى كان من الكتاتيب فى القرى

والمساجد حيث كانوا يحفظون القرآن والمتون فى الكتاتيب ثم يأتون إلى الأزهر ليستكملوا تعليمهم وليصيروا علماء المسلمين .

وكانت سياسة التعليم أثناء الاحتلال سواء فى مصر أو غيرها تقوم على إنهاء أو إماتة هذه الروافد « الكتاتيب » ومن هنا قل الحافظون للقرآن الكريم فى هذه الأوقات التى توالت فيها نكبات الاستعمار حتى اننا الآن لانجد حفاظا فى القرى والمدن كما كانوا أيام الأئمة والقرآن كما تعلمون هو أساس هذا الدين كما قال رسول الله ﷺ « تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما إن تمسكتم بهما : كتاب الله وسنتى » وأصحاب رسول الله ﷺ كانوا يحفظون ما ينزل منه ويتلى بينهم ويتفهمونه وكان منهم المتخصصون الذين يطلق عليهم اسم القراء فى هذا العصر ، وكانوا معروفين بأنهم حفظة القرآن وفقهاء الصحابة .

لاشك أن الاستعمار ترك فى بلادنا وفى بلاد المسلمين جميعا آثارا سيئة على العلم والتعليم الإسلامى بوجه خاص . فمناهج التعليم بوجه عام تغيرت أكثر من مرة ، ليس إلى الأحسن ولكن إلى الأسوأ ، وابتعدت عن أن تكوّن جيلا مسلما إسلاما ثابتا صحيحا مبنيا على علم وفهم ، وأنتجت جيلا لايستطيع أن يدعو إلى الإسلام بل لايستطيع أن يقيم الإسلام لنفسه وهذا ما نشاهده بين الشعوب الإسلامية . فافتقدنا العلوم التى تصلنا بالمجتمع لفترة طويلة وشاء غيرنا ألا يفيدنا بهذه العلوم إلا بالثمن الغالى ، وهو أن نترك تعليمنا الإسلامى الأساسى وأن ننهض إلى علومه أو إلى علوم المعاصرين فقط وجرد مناهج الدراسة وخططها من أن يكون فيها أى شىء من الدين وتعاليمه . وقد أثر هذا بالطبع على كيان الإسلام فى نفوس المسلمين . أما الأزهر فبحمد الله ظل قائما محافظا على التعليم العربى والإسلامى بقدر كاف لكنه ليس شافيا للعلل الشائعة فى المجتمع .

يوجة كثير من النقد إلى التعليم فى الأزهر وأريد أن أوضح أن الأزهر كأى كائن حى يتعرض لتطورات الحياة .. يضعف .. ويقوى .. يقف ... ويقعد إنه كائن حى يتعرض لكل تيارات الهواء الساخنة والباردة والحارقة أيضا والمهم أن يصمد لهذه التيارات وقد صمد . فبالرغم مما مضى عليه .. فهو الأزهر الذى يقوم على العلم والتعليم وبالأخص العلوم العربية والإسلامية . ذلك أنى قلت أن الموئل الذى كان قائما وهو الكتاتيب قد انتهى وأغلق وصرفت الحياة المادية السائدة ومظاهرها من كانوا قائمين على هذه الكتاتيب ويواصلون العمل ليلا ونهارا لتخريج حفاظ القرآن الكريم الصغار الذين يلتحقون بالمعاهد الأزهرية . وكان لابد أن يضيق الأزهر من النكبة التى حلت به بإغلاق الكتاتيب التى كانت تمثل موئلا قائما يمد

الأزهر بحفاظ القرآن الكريم الصغار الذين يلتحقون بالمعاهد الأزهرية .

وأعتقد أن الخير فيما اتجه إليه الأزهر أخيرا من أن يكون له فى كل قرية معهد دينى ابتدائى يقوم أساسا على تحفيظ القرآن ويقوم فى منهجه وخطته على أن يحل محل الكتاب أو الكتاتيب التى كانت قائمة فى القرية حتى يذهب الطالب إلى المرحلة الإعدادية والثانوية وقد حفظ القرآن الكريم واستقام لسانه وقلبه عليه .

كما أخذ الأزهر الآن فى العمل على أن يكون القسم الابتدائى هو موئل وموطن حفظ القرآن الكريم بحيث لا يلتحق الطالب بالمرحلة الإعدادية إلا إذا كان حافظا للقرآن الكريم فما لايدرك كله ومالا يدرك كله لا يترك كله .

أما ما نشكو منه من ضعف مستوى الخريجين فإنه ليس مقصورا على خريجى الأزهر ، إذ إنه أمر شائع فى مستويات التعليم ليس فى مصر وحدها وإنما فى كل الشعوب الإسلامية ، لأن التعليم لا زال يتأرجح بين أن يكون غربيا وأن يكون إسلاميا . ومازلنا نستورد ونستلهم الخطط والنظريات التربوية من غير بيئتنا وهذا أمر ضار . فنحن نعرف أن عادات الشعوب إنما تستمد من بيئتها ومن تقاليدها ونحن لدينا الإسلام ومصادر الإسلام التى تغنينا عن أن نستورد من أى جهة أخرى ما يضرنا . حقيقة ، أن العلم شائع بين الأمم وأن العلوم لا دين لها وأن هناك علوم مشتركة بين الأمم تتوارثها منذ أن كان الإنسان وأن العلم بمعناه العام هو ميراث الإنسانية . ولكننا لدينا العلوم التى ورثناها وهى تدور حول القرآن والسنة ولا يشاركنا فيها أحد ونمتاز بها عن غيرنا . بينما نشارك غيرنا فيما جد ويجد من العلوم التى تخدم هذه الحياة . ولم يحرم الإسلام طلب العلم ، أى علم ، لقد تحدثوا عن تعلم السحر مثلا وقالوا إن تعلم السحر لتوقيه أمر واجب وليس مجرد رجس . وحين نبحث عن مصادر الأمراض وطرق الوقاية ، أمر علمى لاضرر فيه وكذلك فى أى مجال من مجالات العلوم المعاصرة يقول بعض الناس إن المسلمين تأخروا وإنهم لم يجوبوا الفضاء ولم يخترعوا الطائرات ولم .. ولم .. ولم .. الخ .. وهذا حق .. ولكن هل كان هذا بسبب الدين ؟ هل الدين هو الذى أخرهم وأقعدهم ؟ لا . إنهم هم الذين قعدوا .. هم الذين استسلموا لما أصابهم من كوارث الاستعمار وغيره . واتجهوا إلى اللهو واللعب والسير فى ركاب الآخرين ولم يأخذوا بالأسباب وهذا ما أقعدهم ووقف بهم حيث سار الآخرون .

وأريد أن أؤكد أن الأزهر ــ بحمد الله ــ يتعاون مع كافة الجامعات والمدارس فى العالم الإسلامى بوجه خاص وهناك الكثير من الروابط القائمة بينه وبينها . فالجامعات الإسلامية لها رابطة لجمعها تتبادل الأفكار فى مجال تنمية الدراسة فى الجامعات على اختلاف تخصصاتها وتقوية مناهجها

وخططها لما رقى بها فى طرق التعليم وفى إيصال العلم والإسلام إلى أهله .

ويشرف الأزهر على الكثير من المعاهد الدراسية فى العالم الإسلامى ويمدها بالمدرسين وبالمطبوعات والمناهج الدراسية حتى يتواءم الفكر التعليمى العربى الإسلامى ، لانقول أنه يتوحد وإنما يتواءم ويتناسب بحيث تتقابل أفكار الشعوب الإسلامية فى نطاق الإسلام فى نطاق هذه الحياة المعاصرة فتصير إلى وحدة بعد هذا الشتات وهذه الفرقة .

ولا يعيب الأزهر أو غيره من المدارس أنها متأخرة فى تحصيل بعض العلوم أو فى تخريج بعض التخصصات وإنما العيب أن يظل الأزهر أو غيره من المدارس فى البلاد الإسلامية واقفا عند هذا الحد ، عليه دائما أن يطور برامجه ومناهجه وخططه حتى يصحح ما يظهر من فساد أو قصور وحتى يخرج علماء قادرين على أن يؤدوا رسالة الإسلام فى كل نواحى الحياة العلمية والثقافية والعملية بإذن الله .

وهناك عيب هام يجب أن يتداركه العاملون والمشرفون على عمليات التعليم فى الأزهر وهو عدم الانضباط . ويستوجب ذلك بذل الجهد فى الانضباط سواء بالنسبة لهيئة التدريس أو للطلاب وهذا أمر ربما يكون له تأثيره الإيجابى على الإنتاج التعليمى إذا تحقق ذلك لأن مظاهر التسيب فى بعض الجهات تؤثر على عملية التعليم وتفقدها قوتها وحركتها .

أود قبل أن أختم كلمتى أن أشكر هذه الدعوة التى وجهت إلىّ للقاء حضراتكم وأرجو لكم التوفيق . وشكرا والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

أ . د . محمد سليم العوا

الشكر لفضيلة الإمام الأكبر على هذه الكلمة القيمة التى لخص لنا فيها مسيرة العلم والتعليم الأزهرية منذ أقيم الأزهر . ونرجو أن يظل بإذن الله على الدوام معقلا شامخا ثابتا فى وجة التيارات كلها بما فيها التيارات الحارقة التى نعوذ بالله تعالى منها لأنفسنا ولأزهرنا . انتهى الأزهر لكى يكون ويبقى بإذن الله معقلا ثابتا للقرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة ومصدرا متجددا للعلم العربى الإسلامى لا لمصر وحدها ولكن للعالم الإسلامى أجمع .. بل وللبشرية كلها والدنيا قاطبة . فما أحوج البشرية فى كل مكان إلى العلم العربى الإسلامى الصحيح الذى حماه الأزهر وحمله ولازال كثير من رجالاته يحمونه يحملونه حتى الآن .

كان ممتعا أن نسمع من فضيلة الإمام الأكبر أن الأزهر قد عاد إلى اشتراط حفظ القرآن قبل أن يبدأ الطلاب فى إتمام دراستهم . فكثير مما ضاع من الخير من هذا البلد ومن غيره من البلاد يعود إلى ضياع القرآن الكريم من القلوب والصدور وبتقلصه على الألسنة .

وكان جميلا جدا أن نسمع من فضيلة

الإمام الأكبر أن الأزهر كائن حى يتعرض لأطوار الكائن الحى من القوة والضعف ، ففى هذا اعتراف شجاع ومحمود لرجل بوأه الله قمة الأزهر الشريف ، وبأن علينا كثيرا من العمل من أجل التحسين والتطوير والتوجيه إلى الأفضل وإلى الأقوم . للأزهر الذى هو فى النهاية خلاصة عمل الإسلام والإسلاميين فى مصر بل فى بلاد العالم الإسلامى قاطبة .

لقد كان اجتماع الجمعية العربية للتربية الإسلامية والمعهد العالمى للفكر الإسلامى على إقامة الموسم الثقافى الماضى وهذا الموسم والمواسم القادمة بهدف تأصيل الخط الفكرى للصحوة الإسلامية المعاصرة تأصيلا يجعل العلم عماده ، وسطية الإسلام محوره الذى يدور حوله ، والعدل الإسلامى الشامل ـ بالمفهوم الحضارى المتكامل للإسلام ـ هو الغاية التى تسعى إليها هذه الصحوة بعيدا عن التطرف الذى يأتى فى غير محله أو الجمود الذى يقعد بنا حيث نحن لانتقدم ولا نتطور . وليس أدل على صدق هذا التوجه عند المعهد والجمعية من أنهما بدآ موسمهما الثقافى الثانى بهذه المحاضرة كما بدآ موسمهما الماضى بحق الإعلام والتعليم فى الإسلام . وعلى هذا الخط التعليمى إن شاء الله يمضى الموسم الثقافى كله بإذن الله .

وعلى عادتنا فى هذه اللقاءات الثقافية ندعو معقبا فردا على ما سمعنا من كلام طيب ثم نفتتح باب المناقشة والتعقيب .

ومعقبنا الليلة يقوم بمهمتين شاقتين : أولاهما التعقيب على هذا الكلام المحكم والموجز لفضيلة الإمام الأكبر . وثانيتهما هى الترحيب بفضيلته وبكم باسم المعهد العالمى للفكر الإسلامى فهو أحد مؤسسيه وعضو نشط فيه ، الأخ الأستاذ عبد الرحمن بن عقيل . فليتفضل .

الأستاذ عبد الرحمن بن عقيل

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته : يشرفنى ويسعدنى من كل قلبى أن أحظى بلقاء سماحة الإمام الأكبر حفظه الله ومتعنا به وبعلمه وبكم .. أيها الأخوة الكرام .

من خلال هذا الموسم المشترك بين المعهد العالمى للفكر الإسلامى بواشنطن وبين الجمعية العربية للتربية الإسلامية بالقاهرة . وقد عرفت فضيلة الإمام الأكبر حفظه الله منذ فترة طيبة والتقيت به فى مدينة المصطفى ﷺ والتقينا به مرات فى عدة مقامات كان لنا بفضل الله الاستفادة بعلمه وفضله الطيب المبارك . وفى الحقيقة أسعدنى أن أسمع من فضيلة الإمام الأكبر هذا الإيجاز عن دور الأزهر وتاريخه وما قام به خلال التاريخ الإسلامى فى ألف عام أو يزيد من صون للفكر الإسلامى والعقيدة الإسلامية والشريعة الإسلامية والدعوة إلى الإسلام ونشره . وأسعد ما أسعدنى حقيقة أننى سمعت من سماحتة صراحة أثلجت قلبى وصدرى وجعلتنى أعرف أو أتيقن أن هذه الروح التى سمعناها من سماحته وهذه

الصراحة الطيبة المباركة فى وضع يده على الأهواء التى تعانى منها الأمة المسلمة فى تعليمها تجعلنا نتفاءل بأن الفرج قريب وأن الأزمة إن شاء الله على وشك أن تنجلى من أمتنا الإسلامية . وفى نفس الوقت فى الحقيقة سماحته حفظه الله يؤكد أن الأزهر كان له ولا يزال دورا رياديا فى التعليم الإسلامى والعربى والتعليم العام فى بلاد المسلمين .. ومن ذلك أننا ومجموعة من أبنائة فى الولايات المتحدة الأمريكية وفى عدة بلدان تعاهدوا على أن نظل استمرارية لما درسناه من علوم الشريعة وغيرها من العلوم ، أن نكون نافذة لأمتنا المسلمة فى الولايات المتحدة الامريكية عن طريق إنشاء المعهد العالمى للفكر الإسلامى الذى له مهمة ـ ذكرها سماحة الإمام الأكبر حفظه الله . وهى تنقية العلوم المعاصرة مما دخلها من شائبات ومن إلحاد وصبغها بالصبغة الإسلامية وإعادة طرحها فى بلاد المسلمين بطريقة تساعدهم على النهوض من كبوتهم والخروج من ظل التبعية المطلقة للغرب والشرق واستقلالهم بدينهم وبعقيدتهم وبعزتهم . وسبق أن وجهت الدعوة إلى سماحة الإمام لنستفيد من علمه وفضله حفظه الله ولكى يرى ما تقر به عينه ويرى أن تلاميذه هناك سواء من المواطنين المسلمين المقيمين بالولايات المتحدة الأمريكية أو من نتعاون معهم من الدعاة والعلماء العاملين هناك فى كل المجالات المتعددة يتطلعون إلى لقاء سماحته والاستفادة من توجيهاته .

لاأريد أطيل ولكننى أكرر الإعراب عن سعادتى بما سمعته من سماحته وأقول إنه ما دامت هذه الروح الطيبة التى بوأها الله سبحانه وتعالى قيادة الأزهر وقيادة مسيرة العلم فى مصر التى هى الكنانة لا شك أن لها أثرا كبيرا على ما نتطلع إليه من عزة للمسلمين ومن إصلاح للدين التى نرجوها من الله سبحانه وتعالى . ولا شك أن الجمع بين علمى الدنيا والآخرة والأخذ بهما هو من أقوى السبل للعزة والقوة والنهضة من الكبوة التى نعانيها فى أمتنا الإسلامية .

ما استطاع أعداء الإسلام كما قال سماحته أن يدخلوا بلادنا الإسلامية وأن يستبيحوها إلا بعد أن استعمروها ثقافيا وفصلوا بين العلم الدينى والعلم الدنيوى واستطاعوا أن يخلقوا شخصيتين متنافرتين فى مجتمع المسلمين بعد أن كانت شخصية واحدة متكاملة تنظر إلى الحياة على أنها حياة متكاملة ، الإسلام دين ودولة ، الإسلام دين وعمل ، الإسلام دين وسياسة ، الإسلام دين واقتصاد ، لا انفصام بين كلمة التوحيد وبين التطبيق التشريعى أبدا .

أكرر اعتزازى وشكرى لسماحة الإمام الأكبر على إستجابته للدعوة المشتركة من المعهد العالمى للفكر الإسلامى ومن الجمعية العربية للتربية الإسلامية وأرجو من الله سبحانه وتعالى أن يجزيه عنا وعن الإسلام والمسلمين خير جزاء فحضوره يشرفنا ويسعدنا ويجعلنا نتطلع إلى المزيد من أوجه

التعاون بين المعهد العالمى للفكر الإسلامى والأزهر مثلما كان قبل شهر من هذا التاريخ عندما شرفنا حفظه الله فى مؤتمر إسهام الفكر الإسلامى فى الاقتصاد المعاصر الذى تبناه حفظه الله وكان لهذا المؤتمر أثر طيب ولله الحمد فى مجال الدراسات الإسلامية الاقتصادية المعاصرة ونتطلع إلى المزيد من أوجه التعاون والخير ونرجو الله سبحانه وتعالى أن يهدينا الصواب والتوفيق والسداد ، وأن يحسن خاتمتنا جميعا . وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه والسلام .

أ. د. محمد سليم العوا

شكرا للأخ الكريم الأستاذ عبد الرحمن ابن عقيل ، وعندنا طلب واحد حتى الآن للتعقيب الشفوى من الأستاذ الدكتور توفيق الشاوى فليتفضل :

أ. د. توفيق الشاوى

بسم الله الرحمن الرحيم ، الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وبعد فلا أريد أن أكرر ما قاله الأستاذ ابن عقيل عن شكرنا لفضيلة الإمام على ما تفضل به وطمأننا به على مسيرة الأزهر ولكنى لاحظت أن فضيلته قد حدد موضوعه فيما يتعلق بمسئولية الأزهر وفيما يتعلق بالتعليم الأزهرى وكيف يمكن السير فيه ليسترد سيرته الأولى .

وهناك موضوع آخر فى نظرى أهم من هذا وهو علاقة هذا التعليم الأزهرى بالمجتمع لأن الأزهر كما قال فضيلته ، تعرض لتيارات باردة وحارقة ولازال يتعرض لها ليس لأنه الأزهر ولكن لأنه شعلة العقيدة والدين الإسلامى والشريعة الإسلامية واللغة العربية . فمحنة الأزهر ليست إلا فرعا ناتجا عن محنة الإسلام فى هذا المجتمع وهذه حقيقة لابد أن نتصارح بها ونفكر فى علاجها . وعلاجها يكون بمطالبة المجتمع بإعادة الإسلام لوضعه الطبيعى كأساس لثقافتنا وحضارتنا وأصالتنا . وإذا عاد المجتمع إلى هذا الطريق المستقيم سيعود للأزهر مركزه الطليعى باعتبار أنه محور ومنبع الثقافة الإسلامية واللغة العربية . لقد أشار فضيلته بكل حذر إلى الاستعمار وما فعله الاستعمار . وأحب أن أضيف إلى ما قاله إن أكبر جريمة فعلها الاستعمار ليست هى تغيير مناهج التعليم وما إليها وإنما هى تخريج أجيال تشبعت بأفكاره وفلسفاته واتجاهاته وأصبحت تابعة له فكريا وأنه مكن هذه الأجيال من السيطرة على مجتمعاتنا سياسيا وإقتصاديا وعلميا وتعليميا وثقافيا . فهم الذين يضعون النظم والقوانين والمناهج ويحددون لكل شخص مصيره ومستقبله .

وقد أصاب الأزهريين من هذا محنة كبيرة . وقد تفضل فضيلته وتحدث عن حفظ القرآن وقال إن حفظ القرآن يجب أن يعود ليكون شرطا من شروط التعليم الأزهرى وعلى الأصح فإنه يجب أن يكون

شرطا من شروط التعليم العام وليس فقط على التعليم الأزهرى . وكيف يكون ذلك إذا كان كل أب يقاتل من أجل إرسال ابنة إلى المدرسة الابتدائية شهرا أو شهرين قبل السن المحددة فإذا طلبت منه أن يعلمه القرآن معنى ذلك أن يتأخر سنتين أو ثلاث سنوات فمن الذى يعوضه عن هاتين السنتين ؟ لابد أن يفكر المجتمع والدولة فى تعويض حفظة القرآن عن السنوات التى يضيعونها أو يبذلونها فى حفظ القرآن . إن حفظ القرآن لابد أن يصبح نوعا من الخدمة الوطنية والخدمة العسكرية وقد كان هذا موجودا فى صدر الإسلام . فكان حفظة القرآن يعفون من الجهاد لأن حفظ القرآن هو أول أبواب الجهاد واستمر هذا إلى أن الغى فى جيلنا فقط ... ونتساءل لماذا ؟ لابد أن نعود إلى إعفاء حفظة القرآن من الخدمة العسكرية لأنهم أدوها بحفظ القرآن .. كما أنهم إذا عينوا فى وظائف معينة يجب أن يمنحوا أقدمية تزيد على إخوانهم سنتين أو ثلاث بذلوها فى حفظ القرآن . فطالب الأزهر الذى كان يحفظ القرآن كان يتخرج فى سن التاسعة عشرة فى حين أن زميله فى المدارس العامة يتخرج فى سن السادسة عشرة . فهناك فجوة ثلاث سنوات . فلماذا إذاً أدخل ابنى التعليم الأزهرى إذا كان سيضيع من عمره ثلاث سنوات . لذلك نحن نلوم مشايخ الأزهر ؟ كان معنا فى كلية الحقوق أبناء شيخ الأزهر وأبناء أساتذة الأزهر . لماذا لأنهم يعتقدون أن دخولهم الجامعة يمكنهم من وظائف أرق وأسرع فلابد من علاج الناحية الاقتصادية والاجتماعية لخريج الأزهر لابد أن يشعر أنه لا يضيع السنوات التى قضاها فى حفظ القرآن هباء وأنه فى مكانة اجتماعية لاتقل فى المستوى عن خريج أى كلية من الكليات . هذه هى إحدى المسائل التى يمكن للأزهر أن يطالب بها المجتمع ونحن نثق فى أن شيخ الأزهر إذا لم يكن قد تكلم فيها الآن أمامنا ، فإنه سيتكلم فيها أمام من يهمهم الأمر والله الموفق والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

أ د. محمد سليم العوا :

شكرا للدكتور توفيق الشاوى على هذا التعليق .

فضيلة الإمام الأكبر

بسم الله الرحمن الرحيم شكرا للأستاذ الدكتور الشاوى وأعتقد أنه أثار نقاطا هامة وقد ذكرت أن الأزهر اتخذ فى هذا العام قرارا بأن تكون المعاهد الأزهرية الابتدائية هى القائمة على تحفيظ القرآن ذلك لأن المصادر التى كانت تمد الأزهر بالطلاب الحافظين للقرآن قد انقرضت أو كادت وأن المناداة بإحيائها أمر غير مجد لأن الماديات فى الحياة ومظاهرها قد طغت وجرفت أولئك الذين كانوا متفرغين ، وستقوم هذه المعاهد مقام الكتاتيب التى كانت تقوم على تحفيظ القرآن . وأقول إن أى مرض يصيب الجسد لا يذهب فجأة

ويحتاج دائما ـ بلغة عصرنا ـ إلى كشف الأشعة والتحاليل ثم روشتة الطبيب التى قد تواجه الداء أو قد تخطئه ثم يعيد الطبيب نظرته مرة أخرى . وما أصاب التعليم سواء فى الأزهر أو فى غيره هو ما يصيب كل كائن حى ولابد أن يأخذ مجراه العادل والطبيعى فى العلاج . المهم أن نثابر نحن على العلاج وأن نتابعه وأن نطوره إذا كان به تقصير .

أما ما أشار الأستاذ الدكتور توفيق من أن هناك فارق فى سن التخرج وسن الالتحاق بالمدارس فهذا أمر واقع . بل إنى أعلن أنه قد وصلتنى بعض الرسائل من أولياء أمور الطلاب الملتحقين بالمعاهد الأزهرية يشكون فيها من أن المعاهد تقوم بتحفيظ القرآن كله ... وأقول لهؤلاء إنهم ما زالوا يتعجلون الثمرة قبل نضجها إنهم يريدون أن يخرج أولادهم من التعليم صفر اليدين من أى قرآن أو أى دين . فالتعليم فى الأزهر يقوم على أساس حفظ القرآن . ونحن نشجع ونرغب الناس فى أن يحفظوا القرآن الكريم حتى ولو لم يكونوا فى الأزهر . وحفظ القرآن قد يأخذ وقتا لكن هذا الوقت ينفق فى حفظ القرآن الكريم الذى ينفع حافظه فى دينه وفى دنياه فهو يقوى اللسان ويثبت الإيمان ويرشد حافظه دائما إلى الصواب ، إنه إن أخطأ تذكر وتاب وأناب ، ليس كغيره من الذين لا يعرفون شيئا عن القرآن . ولعل من باب التسرية عنكم ما قرأته من أن رجلا جاء يشكو إلى عمر بن الخطاب أن ابنه يعقه (يؤذيه ويسبه) فوجه عمر كتابا إلى هذا الابن وذكره بحقوق الوالدين التى ذكرها الله فى كتابه ، وعلى لسان الرسول ﷺ فقال الابن لعمر رضى الله عنه : ذكرتنى بحقوق الوالدين فهل للولد من حق على أبيه ؟ قال عمر نعم .. قال الابن ما حقى ؟ قال عمر : أن يعلمك شيئا من القرآن وأن يعلمك العبادة وألا يرزقك إلا حلال طيبا . وقبل ذلك أن يختار أمك ويختار اسمك فيحسنه .. قال الابن إن أبى لم يفعل شيئا من ذلك فإنى أمى هى جارية فلان ، وإن اسمى (وعل) ولم يعلمنى شيئا من القرآن ولم يعلمنى الصلاة . فقال عمر للأب : قم عنى فقد عققت ابنك قبل أن يعقك . وهؤلاء الذين يتظلمون من حفظ القرآن أقول لهم إن القرآن هو الذى يهدى أولادكم إلى الخير فى مستقبلهم ، أما فارق السن الذى تحدث عنه الأخ الدكتور الشاوى فإن الدولة قد عوضت ذلك منذ أمد طويل فجعلت انتهاء الخدمة لمن يخدم فى الحكومة من الأزهريين فى سن الخامسة والستين ، أما غيرهم فتنتهى خدمتهم فى سن الستين وأعتقد أن هذا أمر يعتبر مرغبا .

أما خدمة الجيش فلعل الدكتور توفيق يذكر أن القراء قتلوا فى حرب الردة وأن سيدنا أبا بكر رضى الله عنه أهمه استشهاد القراء . وهم أفاضل أصحابه الذين يحفظون القرآن إذاً لم يكن هناك تمييز إطلاقا بين حافظ القرآن وغيره فى الجهاد . ومع هذا فقد كان فيما مضى فى مصر من

يدفع بدلا وكان حافظ القرآن يعفى من الخدمة العسكرية وقد جعلت الدولة حافظ القرآن فى التجنيد بمثابة الحاصل على مؤهل عال يقضى سنة واحدة فى التجنيد ثم حثت المجندين الآخرين على أن من يحفظ القرآن يعامل هذه المعاملة سواء كان من الأزهر أو من غير الأزهر سيان . فمن حفظ القرآن انقضت مدة تجنيده إذا كان جنديا غير مؤهل وأعتقد أن هذا أمر طيب وأنا أرى ألا يكون هناك إعفاء من التجنيد إطلاقا لأى سبب إلا لمن لا يصلح للتجنيد وأن يأخذ حافظ القرآن سنة فقط من التجنيد بدلا من سنتين أو ثلاثة .. الخ .. وشكرا .

أ . د . محمد سليم العوا

شكرا لفضيلة الإمام الأكبر ولعله من آمال الأمة أن يتحول جيشنا كله إلى جيش يحفظ القرآن أو بعضه بل لعله من الواجب على هذه الأمة كلها أن تقدم لجيشها خير حفظة دينها فهذا هو الذى يحول جيشنا من مجرد العسكر الموظفين ذوى الأطماع المعروفة ، إلى جيش يجاهد لإعلاء كلمة الله لتعود علينا كما كانت وتخضع كلمة الكفر والكافرين لتبقى سفلى كما أرادها رب العالمين . أنا أعتذر إليكم عن التدخل لكن الأمر كان مغريا جدا فهى قضية مهمة .

التعقيب الثانى للأستاذ الدكتور أحمد المهدى أستاذ المناهج وطرق التدريس بجامعة عين شمس وهو أصلا من الأزهريين الذين يعتزون بالأزهر ويعتز الأزهر بهم .

الدكتور أحمد المهدى عبد الحليم

بسم الله الرحمن الرحيم . شرف كبير لنا جميعا أن نستمع إلى فضيلة الإمام الأكبر فى هذا الموضوع الحيوى وأود أن أحدد نقطتين أعتبرهما تعقيبا على الحديث الطيب الذى استمعنا إليه . النقطة الأولى هى كما قال فضيلة الإمام الأكبر أن التعليم فى مصر وفى البلاد العربية موسوم من كل الدراسات العالمية المقارنة بأنه تعليم استعير نظامه واستعيرت محتوياته من نظم غربية فترة الاستعمار . السؤال هو كيف يمكن أن نستورد من وزارة التربية والتعليم فى مصر مناهج العلوم الحديثة لتدرس فى معاهد التعليم الأزهرية بنفس القدر ؟ وهذا أمر ينبغى أن يعاد فيه النظر . فالعلوم الحديثة مطلوبة فى الأزهر بمنهج الله .. الطبيعة ، الكيمياء كل هذه العلوم يجب أن تصطبغ بصبغة إسلامية . والصبغة الإسلامية لاتعنى أن يكون وعظا وإنما تعنى أن تكون تطبيقا وتعنى أن تكون حفزا للطلاب على أن يفكروا وعلى أن يتعمقوا فى ظواهر الكون حتى يصلوا إلى الحقيقة الكبرى وهى أن لهذا الكون إلها يقوم على شئونه وأن له سننا لاتتخلف وفقا لإرادته .

والنقطة الثانية : دور الأزهر الشريف فى البلاد الأجنبية وعلاقته بالمعاهد والمؤسسات التى تنشأ فيها . فقد أتيح لى أن أزور بلدا آسيويا للأزهر فيه معهد

إعدادى وما لاحظته وأنا أزهرى وأعتز بأزهريتى أن المناهج التى تدرس فى هذه الدول الآسيوية الصغيرة لا تتلاءم إطلاقا مع مستويات الطلاب المتعلمين . لأن الأخوة الذين سافروا إليها أخذوا مناهج المعهد الإعدادى الأزهرى فى القاهرة ونقلوه إلى هذه الجزر الصغيرة التى لا ينطق أهلها بالعربية نعم هم يصلون وكلهم مسلمون ويقرأون القرآن ويحفظونه ولكن ليست لهم باللغة العربية خبرة ولا ألفة ولذا فالطلاب يجدون صعوبة جمة فى دراسة المناهج المقررة على طلابنا هنا . ولذا فإنى أتوجه بالرجاء أن يعاد النظر فى مقررات المؤسسات التعليمية التى تقوم على تدريس العلوم العربية والعلوم الشرعية فى البلاد الأخرى التى بها جاليات إسلامية كبيرة بحيث تتلاءم مع الأوضاع التعليمية القائمة فى هذه البلاد وترغب الطلاب فى أن يتابعوا دراستهم فى الدراسات العربية والدراسات الإسلامية فى مصر أو فى أى بلد عربى آخر . شكرا لفضيلة الإمام وشكرا لحسن استماعكم والله يرعانا جميعا .

أ . د . محمد سليم العوا

شكرا للدكتور أحمد المهدى عبد الحليم والنقطتان اللتان أثارهما فى غاية الأهمية لذا يعقب عليهما فضيلة الإمام الأكبر :

الشيخ جاد الحق على جاد الحق

بسم الله الرحمن الرحيم ، لعل محدثنا الدكتور أول العارفين بأننا لا زلنا ـ وهذا لا يخجلنا قط نستورد هذه العلوم من غيرنا وحين يكون لنا ـ ولا أعنى الأزهريين بالذات وإنما أعنى المسلمين ـ علم كما أشار سيادته تطبيقه إسلامى يكون هذا المنهج أمرا حتما على علمائنا أن يزاولوه وأن يعلموه لأولادنا . وهذه هى مهمة الأستاذ الدكتور المهدى وزملائه الذين يقومون بتخطيط المناهج والسير فى الطريق إلى أن نصل إلى وجود فئة من العلماء المسلمين التى تصنع الإسلام فى كل العلوم أو بالمصطلح الذى يتزدد « أسلمة العلوم » وأعتقد أن مطالبة الأزهر وحده بهذا أمر شاق فالأزهر جزء من هذا المجتمع الذى يعيشه ومستوياته العلمية التى يعنيها الأستاذ الدكتور المهدى هى ذات المستويات السائدة فى هذا المجتمع فى مدارسه وفى جامعاته وحين تتجه مناهجنا بوجه عام إلى أن تكون لنا ذاتية مستقلة فإننا سنصل حتما إن شاء الله إلى ما يبتغى د . المهدى ونبتغيه معه ونسأل الله التوفيق . أما عن الأزهر فى الخارج فإن الأستاذ المهدى يعرف من زياراته وقد سمعت أنه طاف وشاهد أن الأزهر يعمل وحده فى هذا الميدان بمعنى أنه هو الذى يقود جهود التعليم فى الخارج . هناك جهود أخرى لكنها فى الأغلب لا تصل ولا تواصل أو تتصل بجهود الآخرين . فمع الأسف فإن العملية التعلينمية لمساعدة الشعوب الإسلامية فى آسيا جهود موزعة بل أقول ممزقة . كل جهة تعمل باسمها وكل جهة تعلن عن اسمها فيما تقدم وهذا

هو سبب عدم الفائدة أو عدم نضج العملية التعليمية بين الشعوب الإسلامية فى أفريقيا وآسيا غير الناطقة باللغة العربية .

ونعود إلى الاستعمار مرة أخرى فنحن نعلم أن الشعوب الإسلامية فى أفريقيا وآسيا قد حيل بينها وبين اللغة العربية وبين علوم الإسلام وأصبحت هذه الشعوب التى لها لغات ولهجات محلية متعددة تنسب إلى الإنجليزية والفرنسية والبرتغالية والأسبانية حسبما كانت الدولة المستعمرة . فجهود الأزهر ربما غير ظاهرة فى هذا السبيل لكنه يبذل لا أقول استطاعته وإنما ما هو فوق الاستطاعة . ولعلكم لا تعرفون أن للأزهر حوالى ثلاث آلاف عامل بالخارج يعلمون اللغة العربية والعلوم الشرعية ويتحمل الأزهر مرتباتهم . أو بالأصح تتحملها مصر حيث ترتبط ميزانية الأزهر بالموازنة الرسمية للدولة فقط . فالأزهر يرسل علماءه وأيضا المدرسين أصحاب المواد الثقافية ـ كما يسمونهم ـ للعلوم المختلفة والمواد الاجتماعية والألعاب ويرسل الكتب التى تدرس فى المعاهد الأزهرية سواء كانت كتب العلوم الشرعية أو العلوم الرياضية والاجتماعية ... الخ . ويجب أن يعاد النظر فى المناهج ـ كما قال الدكتور المهدى ـ لتناسب تلك الشعوب . ولكن هذا الأمر يحتاج إلى تكاليف نسأل الله أن يعيننا عليها . وكما قلت فإن كل مناهج وخطط التعليم وكتبه فى حاجة إلى المراجعة المستمرة لاستدراك ما يكون من قصور أو تقصير أو زيادة إفادة وهذا مانسعى إليه إن شاء الله ، وشكرا .

أ . د . محمد سليم العوا

شكرا لفضيلة الإمام الأكبر وأظن أننى أكون محقا إذا قلت للدكتور المهدى بمراعاة ما وجهه الإمام إليكم ، فعليكم معشر التربويين بالعمل ولن يكف الأزهر إن شاء الله عن الدعاه لكم وتشجيعكم . فضيلة الإمام الأكبر أشار إلى قضية موارد الأزهر وأنها محدودة بالميزانية الرسمية للدولة وأظن أن ملايين المسلمين يدعون معى أن تعود للأزهر أوقافه التى كانت أو ما بقى منها بعينة قائما فى أيدى المسئولين عن الأوقاف حتى يعود للأزهر ما كان له من استقلال علمى فى أيام مجده ومن قدرة على الحركة غير المحدودة بروتين ديوان المحاسبات ومن جهات المراقبة التى لا تحسن شيئا من عمل الأزهر وإنما تحسن الأرقام فى عامود منه وله ومن الذى وقع على الورق ومن الذى صرف ... الخ .

الأمر الثانى قد لا يكون سراً إذا أذعته أن فضيلة الإمام الأكبر بالرغم من هذه الميزانية المحدودة أو المقيدة بقيود الصرف الروتينية لا يتوقف عن مد يد المساعدة كلما طلبت من الأزهر لا كلما أتيحت للأزهر أن يمدها . كنت فى زيارته قبل عشر أيام أو أقل مع ضيف من إحدى البلاد الأفريقية الإسلامية المهمة جدا التى بها للأزهر أكثر من معهد وأكثر من عالم

وأكثر من مكتبة وهم يطلبون مع ذلك مزيدا من ذلك كله . وكنت قد أخبرت ضيفى ولم يعلم بهذا فضيلة الإمام وسيعلمه الآن ، كنت قد أخبرت ضيفى أنه لن يجد عونا لأن العام قد بدأ والميزانية قد خصصت لمصارفها المعهودة وعليه أن يقنع من الإمام الأكبر بحسن الاستقبال والوعد بعمل فى العام القادم . وفوجئت وفوجىء ضيفى أيضا بأن فضيلة الإمام قال لنا فيما قاله : (هاتوا طلباتكم وأنا إن شاء الله أبذل جهدى كله فى أن يستجاب لها هذه السنة) وقدمت الطلبات بالفعل إليه وأنا واثق أنها ستكون موضع الإجابة منه إن شاء الله ، فالأزهر لازال يعمل ويؤدى غاية ما عنده ولكننا نطمع فى دوره القديم الرائد ولذلك نرجو الله أن يعيد إليه تلك الأيام .

عندى طلبان للتعقيب أحدهما للشيخ محمد أحمد بدوى .

الشيخ محمد أحمد بدوى

بسم الله والحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله . اللهم صلى وسلم وبارك على سيدنا محمد وآله .

أشكر فضيلة إمامنا وأستاذنا لما لخصه لنا من تاريخ الأزهر تلخيصا مركزا .

ما أحوجنا فى هذا العصر إلى أن يكون علماؤ الإسلام على أكبر قدر من العلم والثقافة العصرية . وعن « أسلمة العلوم » أقول إن العلوم فيها ماهو طبيعى وفيها ماهو العلوم فيها ما هو طبيعى وفيها ما هو مادى .. وهذا ليس مسلما ولا كافرا ولا شرقيا ولا غربيا ، كالكيمياء والطبيعة فهذه العلوم ليس لها لون منهجى ولا لون نخاف منه ، فعلموا أولادنا وعلماءنا الطبيعة والكيمياء كما تدرس الآن فى كل أنحاء العالم ، ولا تقولوا أسلمة إلا إذا كان الأمر متعلقا بالعلم المؤدب أو الأدب المعلم والكتب التى تبين عظمة الإنسان ، فالعلم لا يقول شيئا ضد الأديان وليس من مذهب العلم أن يبحث فى الأديان ، هو لا يقول إن الدين صحيح أو خاطىء ولا يتعرض لهذا أبدا فعندما يبحث العالم عن ما هو مادى هل أقول له إبحث بعلمك المادى فى ضوء إسلامى ، كيف ؟؟ هل بأن يكون عارفا أنه يعمل فى مملكة الله ويعمل فى مادة خلقها الله ؟.

أشكركم وكنت أود أن أقول إن الأزهر يجب أن يعطى قدرًا من الاهتمام للأحاديث الصحيحة وجازى الله إمامنا وجزاكم جميعا خير الجزاء والسلام عليكم ..

أ. د. محمد سليم العوا

نشكر فضيلة الشيخ محمد أحمد البدوى ولا شك أن وصايتك بالحديث فى محلها خصوصا وأنت صاحب « كفاية المسلم فى

الجمع بين البخارى ومسلم » . وقبل أن يعقب على حديثك فضيلة الإمام أود أن أقول إن العلوم الحديثة التى وصفتها بأنها لا مسلمة ولا كافرة ، هى فى الحقيقة مسلمة وكافرة لأن العلوم وإن بدت فى ظاهرها غير مرتبطة بالدين فهى ترتبط بالفلسفة التى تقوم فى نفس العالم وإن لم يعبر عنها بالألفاظ . وتقوم فى عقله الباطن إن لم تظهر على صورة وجهه وكتابة قلمه . والذى يريده الداعون إلى إسلامية المعرفة فى هذا العصر ليس كتابا اسمه إسلامية المعرفة وليس آية فى كل درس طبيعى أو كيميائى أو فى الأحياء من القرآن الكريم تدل على مضمون الدرس إنما يريدون أن تقوم فى نفوس العلماء فالعبرة بالنوايا وبما وقر فى القلوب ، وهذا ما يريده الداعون إلى إسلامية المعرفة وهو باب طويل لا أريد أن أفتحه إنما أحببت أن أعقب على فضيلتكم فيه .

الشيخ بدوى

العلوم الاجتماعية هى التى يجب أن يكرس لها بالذات كل قوى العالم الإسلامى أما العلوم الطبيعية فلا تمسوها أبدا .

أ . د . محمد سليم العوا

نحن إن شاء الله نكرس جهودنا لا ضد العلوم الاجتماعية ولكن معها ، لا فى مواجهتها وإنما فى مصلحتها لا فى قتلها وإنما فى إحيائها على ما تحيا به أمتنا أما قتلها ووأدها فعمل غير عملنا .

فضيلة الإمام الأكبر الشيخ جاد الحق :

شكرا للأستاذ بدوى ولا شك أن ملاحظتة قيمة وآمل أن تكون موضع اهتمام واضعى خطط الدراسة . حقيقة لقد عبرت بأن العلوم الطبيعية وغيرها لا دين لها . قلت هذا الآن وأعنى أن العلم الطبيعى ، الكيمياء وما إلى ذلك ، إنما هى مما وهب الله الإنسان وقد وهب الله الإنسان العلم وهو غير مسلم يعنى لا يشترط ، فالعلم هو ميراث الإنسانية . « أسلمة العلم » إذا صح هذا التعبير هى أن يكون التطبيق مستمدا من الإسلام فحين نتحدث عن الكيمياء والطبيعة أو الجيولوجيا أو غيره من صنوف هذه العلوم لابد أن يربط هذا ـ كما قال فضيلة الشيخ بدوى ـ بالإسلام وبأن إلها واحد هو صاحب هذا الكون وهو خالقه وهو الذى يفتح على الإنسان بالعلم ﴿ **علم الإنسان ما لم يعلم** ﴾ لأن الإنسان استخلف فى هذه الأرض ليعمرها . وفى بنى الإنسان المطيع والعاصى وربما كان من العصاة من نبغ وأتى للإنسانية بما أفادها فى زراعتها وتجارتها وعلمها .... وكل ميسر لما خلق له .

الأمر الثانى .. هو العناية بالحديث وهو أمر طيب وينبغى أن يكون هناك فعلا مشروعات لجمع الأحاديث الصحيحة وأن ننبه أيضاً إلى الأحاديث غير الصحيحة أو الموضوعة على وجه التحديد ، والاستدراكات التى ظهرت بالنسبة لما يشاع بين الناس مما ليس له صلة بأحاديث

الرسول عليه الصلاة والسلام .

شكرا يا شيخ بدوى ، والله الموفق ..

أ. د. محمد سليم العوا

شكرا لفضيلة الإمام الأكبر ولعله مما يثلج صدور علماء الحديث وبيننا منهم عدد أن مؤسسة إعلامية إسلامية فى مدينة الرياض بالمملكة العربية السعودية اسمها « مكتب التربية العربى لدول الخليج » قد أصدرت بفضل الله تعالى صحيح الكتب الأربعة وضعيف الكتب الأربعة ، صحيح الترمذى وأبو داود وابن ماجه والنسائى وضعيف هذه الكتب كلها وصدرت الآن فى مجلدين لكل كتاب ... مجلدين للصحيح ومجلدين للضعيف . وهناك مشروع لاعادة طبعها فى مصر نرجو أن يكون للأزهر الشريف بقيادة إمامه الأكبر إن شاء الله دور رائد فيه . نحن على وشك تقديمها إلى الأزهر لإعادة طبعها مجانا ويوزعها فى مصر بتكلفة طباعتها فتيسر العلم بالحديث الصحيح بعد أن تفشى على ألسنة الناس الضعيف والموضوع .

عندى عدد من الأسئلة المكتوبة سأحاول أن أجمعها بعضها مع البعض وإلى أن أتم هذه المهمة أعطى ثلاث دقائق للأستاذ حماد إبراهيم المدرس المساعد لكلية الإعلام ، فليتفضل ..

أ. حماد ابراهيم

بسم الله الرحمن الرحيم . فإن صراحة صاحب الفضيلة تغرى وتدفع الأبناء إلى ما يمكن إعتباره فضفضة وسأفضفض حول نقطتين :

١ - النقطة الأولى تتعلق بالمناهج الحديثة وما آثاره أستاذنا الدكتور أحمد المهدى وفضيلة الشيخ بدوى وهى المتعلقة بأن العلم لا وطن له . وفى تصورى أن هذه المقولة تعود إلى أمرين الأمر الأول هو الإيمان بعالمية العلوم الغربية والأمر الثانى بحياد هذه العلوم الغربية . لكن الأمر ليس كذلك . هذه العلوم ليست عالمية وليست محايدة وإنما هى متحيزة إزاءنا بالذات . ويكفى أن نطرح سؤالين : ما هو المجال الجغرافى الذى تخدمه هذه العلوم والذى أنتجت فيه ؟ والسؤال الثانى ما هو العمق التاريخى لهذه العلوم ؟ سوف يتبين أن هذه العلوم إجابة فى التحليل الأخير على تساؤلات طرحتها الحضارة الغربية وظروف وتطورات خاصة بهذه الحضارة ومن ثم فإنها لا تعنينا كثيرا . وفى تصورى أن هذا يثير تساؤلات أساسية : ما هو دور الأزهر فى إرساء مناهج تفجر الطاقات الإبداعية فى أبنائنا من الأجيال المسلمة الجديدة بحيث تكون لنا دراساتنا العلمية الخاصة التى لا نستطيع أن ننفى لها الإيمان بأهمية التفاعل مع الحضارات الأخرى . هكذا كان المسلمون الأوائل ولا نستطيع أن نتخلف نحن . هذا هو التساؤل الأول . أما التساؤل الثانى فيتعلق بالمناهج ومضمونها الأساسى ، نحن نتطلع لتخريج

جيل مسلم يكون قرآنا يسير على الأرض . كيف يمكن أن نصل إلى ذلك فى الوقت الذى أعتقد أننا فى أشد الحاجة إلى أن نركز مناهجنا التعليمية فى الأزهر على الجانب الخاص بالمعاملات . أحس وأنا أرقب مسيرة التعليم الأزهرى أن الجانب الخاص بالمعاملات لا يأخذ نفس الاهتمام الذى تأخذه العبادات . أعتقد أنه ينبغى أن نسير بتوازن واضح بين الأمرين .

٢ – قضية المفاهيم الأساسية التى نحتكم إليها فيما يتعلق بعلوم الحضارة الغربية . فهناك بعض المفاهيم مثل مفهوم التبشير ... هل يستخدمه العالم فى الدراسات الإسلامية ويتبناه كما هو ، فى تصورى أننا لو وقفنا أمامه سوف يتبين لنا أنه ليس تبشيرا وإنما هو نوع من الاحتواء المذهبى وقد وضع هذا التبشير فى الدراسات الغربية وإذا تبنيناها فسوف نتبنى هذا المصطلح . المفهوم الثانى خاص بالحضارة ، هل نتبنى مفهوم الحضارة على الطريقة الغربية أو لا ؟ لو أننا تبنيناه بمفهومه هو لكان من الواجب علينا أن نسير فى نفس خط السير الغربى وأن نلتزم بالطريق ولا نخرج عليه . من ثم يتبين أننا فى حاجة إلى إعادة نظر فى المفاهيم التى تستورد فى إطار كثير من الدراسات العلمية الغربية ـ وشكرا ...

الشيخ جاد الحق على جاد الحق

نعود إلى الحديث عن أسلمة العلوم مرة أخرى .

لعلنا نذكر فى مجريات التاريخ أن الصدر الأول من المسلمين الذين فتحوا البلاد وأزالوا دولتين كبيرتين متجاورتين ودخل الناس فى دين الله أفواجا هؤلاء كانوا على علم : أولا العلم الذى حفزهم إلى ما أقدموا عليه وهو العلم المستمد من القرآن والسنة الذى كان زادهم فى كل شىء . ثم لما استقرت أمورهم السياسية كدولة تطلعوا إلى علوم ومعارف من حولهم فكان عصر الترجمة فى الخلافة العباسية واستفاد المسلمون بالترجمات العلمية التى كانت دافعا لهم فى حركتهم العلمية التى ازدهرت والتى سارت إلى أوروبا وكانت مصدرا لهذه الحضارة المعاصرة ومن هنا أعتقد أن العلم دائما يسيز سريان الماء فى العروق وينتقل وهو لا وطن له وأنه لا يجب أو لا يمكن أن نحجب علما عن الناس وليس من مصلحة الإنسان أن يحجب علما وإنما عليه أن يذيعه لأن فى إذاعة العلم تنقية وتطويرا وتحسينا لهذا العلم فالذين يريدون أن يحجبوا أنفسهم عن العلوم المعاصرة لأنها نشأت فى الغرب ، أعتقد أنها من الأمور التى يجب أن نسارع إلى وقفها ذلك لأن العلوم المعاصرة التى تقدم بها الغرب وبنى حضارته المادية ينبغى أن يستفيد منها المسلمون .. لكن يستفيدوا بخيرها لا بشرها لا يستفيدوا بإفساد المجتمعات الإسلامية . وبكل أسف هذا ما صنعه المسلمون . إننا نسارع إلى أخذ عوامل الفساد لا إلى الأخذ بعوامل النجاح التى ساد بها الغربيون فى كل أمورهم التنظيمية

والعلمية ؟ أخذنا مظاهر تضر بمجتمعاتنا ولم نأخذ الجيد .. لم نأخذ النظام لم نأخذ العمل والإنتاج لم نأخذ الإقبال المستمر على العمل . نحن فى مجتمعاتنا ومستوياتنا المختلفة ليس هناك التزام بأداء العمل لكن لدينا إصرار على المطالبة بحقوق دون واجبات . وذلك أمر لا يتفق مع الإسلام وفى الوقت نفسه يجعلنا متخلفين عن هؤلاء الغربيين . فلم نبعد أنفسنا عن العلم كل العلم ما دام علما مفيدا بشرط ألا يضر بإسلامنا قط ، وألا يخرجنا عن إسلامنا ، نحن الآن أخذنا ما صرفنا عن الإسلام ولم نأخذ جدية العلوم القائمة فى العالم والتى تقدم بها العالم وما زلنا نستورد كل مهماتنا واحتياجاتنا وغذائنا ولباسنا من هؤلاء الغربيين . يأخذون ثرواتنا ــ وبلاد الإسلام بها ثروات طبيعية كثيرة ــ ويستنزفونها لصالحهم وذلك لأننا قعدنا عن أن نتعلم وأن ننتج وأن نقوم على أمور هذه الثروات ، نستثمرها لأنفسنا بدلا من أن يستثمرها الغير ثم يصدرها إلينا بأثمان باهظة . العلم مرة أخرى يجب أن نسارع إليه بشرط ألا نهمل أننا مسلمون .

أما مسألة تركيز المناهج على الجانب الخاص بالمعاملات ، فلا زالت مناهج المعاملات تدرس بأمثلة متوارثة قد لا يكون لها واقع فى حياتنا وهذا ما يجب فعلا أن يوجه الأزهر الاهتمام إليه بأن تكون دراسة المعاملات تطبيقية بالنسبة لواقعات معاصرة ، فلم يعد مقبولا إطلاقا أن يدرس كتاب فقه فى مذهب من المذاهب وهو يتحدث عن أمور لا واقع لها فى حياتنا . بالإضافة إلى صور من المعاملات ليس لها واقع فعلى . ومن هنا ينبغى الربط بين ما هو موضع الدراسة وبين ما هو واقع الحياة وبهذا يتجدد الفقه . أيضا فى دراسة باقى العلوم الشرعية علوم التفسير وعلوم الحديث ينبغى أن يكون المدرس على وعى لأن ينبه الطالب إلى ما فى ذلك التفسير من معان قد لا تكون واقعية أو صحيحة فى واقعنا وهذا أمر موجود . وبهذه المناسبة فإن الكثيرين ينادون بتنقية التراث . فما معنى تنقية التراث ؟ هل معناه أن يعاد تشريح الكتب وأن تأخذ بعضها ونترك البعض ، أعتقد إذا كان هذا هو المعنى بتنقية التراث فهو جناية على هذا التراث . إن كل الأفكار فى كل عصر من العصور تكون على مستوى مفكريها ومن قالوا بها والعوامل التى دعت إليها كل ما هنالك إذا كانت هناك أخطاء قد ظهرت فى بعض كتب تفسير الحديث أو غيره ينبه إليها تنبيها علميا ، فالكثير من كتب التفاسير بها أخطاء فى التفسير وربما يظن القارىء الذى لا دراية له أن هذا هو الإسلام . هنا ينبغى أن نعود إلى طبع الكتاب وننبه إلى هذه الأخطاء . أعتقد أن هذه هى الطريقة التى يجب أن تتبع لتنقية التراث مما علق به . ونفس الأمر ينطبق على تفاسير القرآن الكريم ... وشكرا .

١ - المستشار : كامل عبد الستار

بسم الله الرحمن الرحيم ، بالنسبة

لإسلامية العلوم الحديثة . أتفق مع فضيلة الإمام الأكبر بأنه يجب أن نتجه إلى إسلامية هذه العلوم لأن جميع علماء الغرب فى كتبهم وفى أبحاثهم لا يرجعون ما يحدث فى الطبيعة إلى أن المدبر هو الله ولكن فى كل كتبهم ترى ، وخصوصا الألمان منهم ، ينسبون هذا الفعل إلى الصدفة . كيف تكون الصدفة فى عالم الحشرات . فإذا بحثنا فى مملكة النحل نجد أن هناك تنظيما محددا ومؤقتا بين الملكة والشغالة وبين العاملات من النحل وبين الذكور والإناث إلى أن تأتى بالعسل الشهى المركب من مركبات لا تقل عن خمسة آلاف مركب ، هل يتم هذا بالصدفة ؟ النمل الذى يسعى فى أوقات معينة وفى شهور محددة ليختزن أكله وشربه .. بإرادة مسيّرة من الله سبحانه وتعالى وليس بطريق الصدفة كما يقول

علماء الحشرات ، عباد الشمس الذى يتجه إلى الشمس كلما انحرفت غربا أو شرقا كيف يتم ذلك ؟ علماء النبات يرجعون ذلك إلى الصدفة . كيف تكون صدفة ؟؟ الأسماك التى تهاجر آلاف الأميال لكى تصل إلى الأنهار (نوع معين من السمك يأتى من المحيط إلى النهر لكى يتوالد ثم يعود

هذا الوالد إلى المحيط مرة أخرى ولا يعود إلى النهر إلا للتوالد ، بعد حوالى عشر سنين) . كيف يتم ذلك ؟ بمشيئة الله سبحانه وتعالى . فعل الأزهر أن يعيد البحث فى هذه العلوم ، أن يؤصل ذلك ليس للصدفة وإنما إلى إرادة الله سبحانه .

الشيخ جاد الحق

نحن كمسلمين مبدؤنا أن يكون الأمر كله لله ومرجعه إلى الله وهذا أمر عقيدى قام عليه المسلمون واستمر فى قلوبهم وهذا ما ندعوا إليه علماءنا أنه عندما يبحثون فى علوم الأحياء ينبغى أن يقولوا لأبنائنا بل ولقرائنا بوجه عام إن هذا هو صنع الله الذى أتقنه .

الأخ أحمد محمد « من أندونسيا وطالب بالأزهر الشريف » :

أنا فخور جداً بدراستى فى الأزهر الشريف . أود أن أعلق على علاقة الأزهر الشريف فى السنوات الماضية مع الدول الإسلامية فى تقديم المنح . إن المنحة التى أعطيت للطلاب فيما مضى غير موجودة الآن . وهناك طلاب طلبوا أن يحضروا إلى هنا ويحصلوا على منحة من الأزهر ولم يجب طلبهم ولا يليق أن يحرموا منها لعدم معرفتهم بالدين .

المسألة الثانية ، أننى أقيم بمدينة الوافدين وأرى أشياء غريبة لم أكن أتخيلها فى مدينة القاهرة ، فقد كنت أظن أن الناس فى هذه المدينة سجاد عباد ولكننى الآن أقول ليتنى ما جئت حيث أرى أشياء غريبة لا تليق بالإسلام فى السلوك والتربية والأخلاق والعبادة . وأرجو أن يلفت شيخ الأزهر نظر القائمين عليها بأهمية مراعاة السلوك الإسلامى .

الشيخ جاد الحق

شكرا للطالب النجيب .

موضوع المنح الدراسية فى الأزهر لا شك أنها أصيبت فى الأعوام الأخيرة بما يشبه الطفرة وقد أتاح الأزهر أكثر من ألف ومائتى منحة كل سنة يوزعون على الشعوب الإسلامية ، حتى الأقليات . ولا توجد أقلية مسلمة فى شعب فى أى ناحية من أنحاء العالم إلا وخصص لها قدر من المنح فى تنظيمها الإدارى ترسل إلى السفراء المصريين فى تلك الشعوب فى أول كل عام إدارى (شهر يوليو فى مصر) ثم تشغل هذه المنح بالطلاب الذين يختارون بمعرفة السفارة المصرية وبشروط محددة وليست مطلقة للسفارة المصرية . وبعض الطلاب يفدون دون أن تكون له منحة على حسابه الخاص أو بمعونة من جهة ما ... ولا شك أن أى وافد إلى مصر يكون غريبا عن عادات وتقاليد شعبها . أما فيما يتعلق بالمنح الدراسية ، فإنه نظرا للظروف الاقتصادية الحاضرة ، فقد تقرر خفض عدد المنح المقدمة من الأزهر لتصبح ٣٠٠ منحة بداية من هذا العام بعد أن كانت ١٠٠٠ منحة سنويا . وفى نفس الوقت تم

زيادة قيمة المنحة ، بحيث أصبح طالب المنحة يتقاضى خمسة وتسعون جنيها شهريا . بالإضافة إلى بدل السكن الذى يحصل عليه الطلاب غير المقيمين بمدينة البعوث . ويقدم الأزهر هذه المنح فى سخاء ورغبة فى تعليم أبناء المسلمين ، وهو لا يمن بذلك على أحد . وكما يعطى الأزهر المنح ، يرسل المبعوثين إلى مختلف بقاع العالم .. وعلى سبيل المثال ، فإن فى أندونسيا بعثة تعليمية للأزهر منذ أكثر من ثلاثين عاما .

ومع كل هذه الجهود .. كنت أود من الطالب السائل ، أن يسجل ملاحظاته عما يجرى فى مدينة البعوث ويرفعها لمدير المدينة . فالمدينة يديرها موظف كبير على درجة وكيل وزارة ، ولديه معاونوه .. وبغير ذلك ، من الذى سيطلع شيخ الأزهر على أخطاء لا يعرفها ومن الذى سيطلع مدير المدينة على أخطاء لم تبلغ إليه . إن المريض يذهب إلى الطبيب ليعالجه ويصف له الدواء ... وكذلك فإن من يرى سلوكا منحرفا عليه أن يخطر به المسئول حتى يمكن التدخل لوقفه فى الوقت المناسب .

أ . د . محمد سليم العوا

شكرا لفضيلة الإمام الأكبر على هذا الإيضاح الشافى .. وهناك مجموعة من الأسئلة تدور حول تميز الدراسات العلمية الإسلامية داخل الأزهر الشريف بعد مرور ٢٠ عاما على صدور القانون الحالى للأزهر ، والذى قصد به تطوير العملية التعليمية بشكليها العلمى والإسلامى . ويقول سائل : « لماذا لا يستطيع الأزهر — حتى اليوم — أن يقدم للعالم الجديد فى العلوم التى تجمع بين العلم الشرعى والعلم العصرى ؟! » .

شيـــخ الأزهـــر

إن مهمة الأزهر الأولى ، ومنذ كان ، هى الحفاظ على علوم اللغة وعلوم القرآن والسنة والشريعة والدعوة إلى الله سبحانه وتعالى . ولهذه المهمة أدوات لابد أن يحصلها من يتصدى للقيام بها . ومن هذه الأدوات أن يكون مزودا بعلوم الحياة بكافة أنواعها . من أخلاق وسلوكيات وطبيعة ... وقد أشرت فى حديثى إلى أن الأزهر فى تاريخه الطويل لم يتخلف عن دراسة العلـــوم المعـــاصرة فى أى وقت من الأوقات . وكان العالم بالأزهر ملماً بالعلوم المتداولة فى عصره والتى تخرج عن نطاق العلوم الشرعية ، بل إن أحد مشايخ الأزهر قام بالتأليف فى الطب ، والهندسة ، والرياضيات ، والفلك ، ومثله كثيرون .

وحينما صدر القانون الأخير للأزهر (القانون ١٠٣ لسنة ١٩٦١) وأنشئت بمقتضاه كليات أزهرية عملية أو معملية كما تسمى ، مثل الطب ، والهندسة ، والزراعـة ، والعلـوم ـ والتجـارة ..... الخ . إنما كان يهدف ذلك إلى تخريج نوع من العماء يستطيع معايشة الحياة المعاصرة ، وفى نفس الوقت ، يستطيع القيام بأمر الدعوة من خلال دراسته للعلوم العربية والشرعية .

ولكن .. هل تحقق ذلك ؟ أقول : إن الوصول إلى الغاية أمر يحتاج إلى إمكانيات وتكاليف مادية .. ولعلنا ـ فى المستقبل ـ نكون قادرين على تعيين خريجى هذه الكليات فى الأماكن التى تحتاج إليهم .. خاصة وأننا فى مصر ، نحتاج فى بعض المواقع إلى هذا النوع من الأزهريين .... نحتاج إلى الطبيب الذى يقوم بأعمال الطب ، ويؤم الناس فى صلاتهم ، ويفتيهم فى أمور دينهم ، ويحكم فى خصوماتهم ... وذلك بدلا من أن نحتاج إلى أكثر من شخص .. إلى إمام مسجد ... وإلى طبيب ، فمن الأفضل أن يكون هناك شخص واحد يقوم بالعملين معا .. وهذا ما هدف إليه القانون ، وأعتقد أنه قصد حسن ، ينبغى أن نزكيه حتى يسود ويكون إن شاء الله .

د. محمد سليم العوا

شكرا لفضيلة الإمام ، والسؤال الذى يكمل حديثنا الآن هو ..: لماذا لا تفتح الكليات الأزهرية الأصلية (الدعوة ، وأصول الدين ، والشريعة ، واللغة العربية) أبوابها لخريجى الجامعات الأخرى الراغبين فى دراسة الإسلام والدعوة إليه ، وذلك لجذب النوابغ والمواهب الإسلامية إلى ساحة العلوم الإسلامية ؟

شيـــخ الأزهـــر

إن الدراسة فى العلوم العربية والإسلامية لها أصول وأسس . والأساس الأول هو أن من يدرس فى الأزهر لابد أن يكون حافظاً للقرآن الكريم إذا أراد أن ينجح فى دراسته

وأن تكون دراسته عملا مفيدا فى الحياة . وخريج الجامعات الأخرى لا يكون مؤهلا لدراسة العلوم العربية والشرعية بالكليات الأزهرية ، والأصل فى الدراسات العليا أن يكون الطالب مؤهلاً ومستعداً بدراسته السابقة لها حتى يبنى عليها دراسة متخصصة .

د. محمد سليم العوا

شكرا لفضيلة الإمام ، والسؤال التالى يقول : « هناك كثير من الأفكار الدخيلة التى تنوء بها ساحة المجتمع المصرى ، ومنها ما أثير مؤخراً عن الطريقة التى تقتدى بالتصوف وهى بعيدة كل البعد عن الإسلام وتعاليمه . فما هو موقف الأزهر من ذلك ؟ ولماذا لا يسعى الأزهر إلى إدخال دراسةفكرية إسلامية فى الجامعات المصرية حتى يخرج الطالب وهو يعرف جزءا كبيرا عن دينه ؟ » .

شيخ الأزهر

نحن نعلم أن مناهج التعليم وسياسته فى مصر كانت فى الماضى من صنع الاستعمار الانجليزى الذى عمد إلى حجب التعليم الدينى لكى ينتهى الطالب من مراحل التعليم المختلفة وهو خلو من أى قدر ينفعه فى دينه ، إلا إذا كانت أسرته قد عنيت بإعطائه قدراً وجرعة مناسبة من الدين تتناسب وواجب الأبوة التى نص عليها القرآن الكريم فى قوله تعالى ﴿ يا أيها **الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم نارا وقودها الناس والحجارة** ﴾ .. فهذه الآية حملتنا جميعا المسئولية نحو أبنائنا وأجيالنا ... فالمسئولية مسئولية الأسرة أولاً .

أما الفراغ الدينى الموجود فى التعليم بكافة مراحله ، فينبغى أن نواجهه ونعالجه . فما يدرس فى مراحل التعليم المتعددة غير كاف . فالمنهج لا يتعدى آيات متناثرة من القرآن قد تحفظ وقد لا تحفظ ، والمعلم الذى وكل إليه أمر التربية الدينية لا يهتم بأداء هذا الواجب أداء صحيحاً ودقيقاً وصادقاً ، والطالب لا يعتنى بمادة التربية الدينية لأنها لا تفيده فى مجموع درجاته . وبعض المدرسين يشغل حصة التربية الدينية بمادة أخرى . وهذا أمر يجب أن يعالج حتى تنشأ الأجيال متدينة ديناً صحيحاً .

أما الجامعات فقد خلت من أية ثقافة إسلامية . وقد سبق أن وضعت اللجنة العليا للدعوة بالأزهر الشريف مشروعا للثقافة الإسلامية لطلاب الجامعات ، وأرسلته إلى وزير التعليم ، ولكنه لم ير النور بعد . وأقول إنه لابد أن يسارع بتنفيذ هذا المشروع ، فلابد أن تسود الثقافة الإسلامية الجامعات المصرية ، لأن فيها المواجهة الفعالة لكل فكر متطرف وغير صحيح .

د. محمد سليم العوا

السؤال التالى مثلثى ... أى ذو ثلاث

شعب ... حيث يقول السائل : إن المعاهد الأزهرية تلزم الطالبات بالزى الأزهرى ولا تلزم المعلمات ... وأن قراراً كان قد صدر بإلزام الطالبات والعاملات بجامعة الأزهر بالزى المحتشم ولم ينفذ ... أما الثالث .. فهو كيف يقوم بالتدريس فى المعاهد الأزهرية للطالبات رجال مدخنون . ؟

شيخ الأزهر

لقد نص القرآن على الاحتشام فى آيتين كريمتين واضحتين ... فيقول فى سورة الأحزاب : ﴿ **يا أيها النبى قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين** ﴾ ... وقوله فى سورة النور : ﴿ **وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن ...** ﴾ والأمر فى الآيتين ينصرف إلى جميع بناتنا ونسائنا ولا يستثنى أحد من ذلك .

وإذا كان الأزهر قد حرص أن تكون طالباته فى التعليم محتشمات ، فإن ذلك ينبع من حرصه على أن تكون طالباته قدوة لغيرهن . وإذا كان هناك قصور فى تطبيق ذلك فى بعض الأماكن ، فإن الأمر يستوجب تداركه وعلى المسئولين أن يسارعوا لتدارك ذلك لأن الأزهر ـ كما قلت ـ ينبغى أن يكون قدوة .

د . محمد سليم العوا

السؤال الأخير يقول : فى وقت مضى كان الأزهر ـ كما ذكرتم فضيلتكم ـ يقف أمام الحاكم الظالم فما هو موقف الأزهر الآن . وهل توقف دوره فى نصرة الشريعة والوقوف ضد الفساد المنتشر وخاصة فى وسائل الإعلام ؟

شيخ الأزهر

لقد قلت إن الأزهر كان رائداً وقائداً للشعب المصرى فى تاريخه عندما تقلب حكام كثيرون من غير أبنائه ، وكان الأزهر هو الملجأ لدفع الطغيان فى كل وقت ، ولا ينسى أحد تاريخ الأزهر وكفاحه ضد الاستعمارين الفرنسى والانجليزى .

ولكن عندما رحل الاستعمار وصار الحكم لبنى مصر ... تغير أسلوب العمل بعد أن صارت هناك مؤسسات دستورية وكل إليها الدستور مهام وسلطات . وصار عمل الأزهر هو النصح والإرشاد والتوجيه ولم يعد حمل السلاح كما كان فى الماضى . فالأزهر لم يترك موقعه ودوره ... ولكن هذا الدور تغير ... ويصر على ادائه ... ينصح وينادى بالإصلاح وتقويم السلوك والأخلاق .

د. محمد سليم العوا

شكرا لفضيلة الإمام الأكبر
تعقيب للسيد/ محمد عبد الهادى المعيد بجامعة الأزهر :

بسم الله الرحمن الرحيم ... إلى متى نتأخر فى اتخاذ ما ينبغى من خطوات لسد عورة الشخصية الأزهرية الممثلة فى الضعف الخطير فى اللغات الأجنبية ؟ فمستوى طلبة الأزهر لا يبشرّ نظرا لضعف مستوى الأساتذة . وأقترح أن تشكل لجنة من المتخصصين لوضع مقررات اللغات الأجنبية لطلبة المعاهد الأزهرية وكذلك لمرحلة الدراسات العليا ... كما أقترح أن تقوم كلية اللغات والترجمة بعمل دورات مستمرة لرفع مستوى الطلبة فى اللغات ... وأن لا تجاز درجات العالمية والدكتوراة إلا إذا حقق الطالب مستوى معينا فى اللغة الأجنبية ويسرى ذلك على ترقيات الأساتذة .

ـ النقطة الثانية ... وتتعلق بالإدارة الأزهرية فى مجال التعليم .. وفى تصورى أننا فى حاجة إلى أسلمة الإدارة الأزهرية ، بمعنى أن تسود فيها الشورى ، بحيث لا يكون شيخ المعهد هو المعهد نفسه .

ـ النقطة الثالثة ... أتوجه باقتراح للسيد الأستاذ مدير الندوة وأقول إنه تعميما للفائدة هل يمكن أن يتم إعداد مكتبة سمعية بهذه اللقاءات ، يتم توزيعها على من يرغب ... وشكرا .

شيخ الأزهر

من ناحية اللغات ... فقد أنشئت معاهد أزهرية نموذجية تعنى بتعليم اللغات فى القاهرة والمحلة الكبرى وبور فؤاد وطنطا وسيتم إنشاء معاهد مماثلة فى أنحاء الجمهورية ، لإعدادا الجيل القادم ومد الكليات الأزهرية بطلاب يتقنون اللغات الأجنبية ، ونرجو أن تثمر التجربة بإذن الله .

أما ضعف مدرسى اللغات . فأعتقد أن الأمر لا يتعلق بالأزهر وحده ... ونحن فى الأزهر نعقد الدورات التدريبية لهم . وهذا أمر يجب أن يستمر وأرجو أن نوفق إن شاء الله .

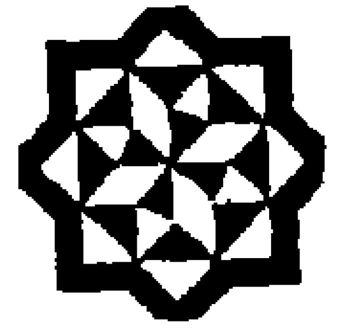
د . محمد سليم العوا

شكرا لفضيلة الإمام .

إن هذه الأمسية التى طالت أكثر مما ينبغى لتعبر عن سعادتنا بوجود فضيلة الإمام الأكبر بيننا ، وتؤكد على حاجاتنا للقاءات متكررة معه .. ففى هذه الأمسية تجاورت آراء شيوخ بلغوا الستين مع آراء شباب فى العشرين أو دونها ... وهذا يدل على أن الصحوة الإسلامية التى تعيشها بلادنا منذ سنوات ليست صحوة تخريب أو غلو أو ما يسمونه تطرفاً وعنفاً ، إنما هى صحوة حقة تريد الاستقامة على أمر ربها والاستجابة لأمر نبيها ، والعزة لأوطانها . ولا سبيل لها لتحقيق كل ذلك

إلا بالعلم الإسلامى الذى يحمل الأزهر لواءه .

وأسأل الله سبحانه وتعالى أن ينفعنا بالعلم وأن يعلمنا ما ينفعنا .... سبحانك اللهم لك الحمد ونستغفرك من كل ذنب ونتوب إليك ... لا إله إلا أنت والحمد لله رب العالمين .. وشكرا لكم والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .





التقرير والبيان الختاميان لندوة من أجل استراتيجية ثقافية إسلامية

تقديم

يدخل برنامج ثق/6 (من أجل استراتيجية ثقافية إسلامية) ضمن خطة عمل المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة ــ إيسيسكو ــ للسنوات الثلاث : 1405-1408 هـ 1985-1988 م . وهو برنامج مستمر يشكل محورا أساسيا من محاور العمل الثقافي للمنظمة .

وقد برزت فكرة هذا البرنامج يوم أصدرت اللجنة الدائمة للإعلام والشؤون الثقافية المنبثقة عن منظمة المؤتمر الإسلامي قرارا بشأنه في اجتماعها بداكار بتاريخ 1403 هـ ـ1983 م . وبناء على ذلك قدمت منظمة الإيسيسكو مشروعا حول الموضوع إلى المؤتمر العام الثاني المنعقد باسلام أباد (1405 هـ ـ1985 م) على ضوء توجيهات الدول الإسلامية واقتراحات المفكرين المسلمين ، هادفة به تحقيق ميثاق إسلامي موحد يجمع الأمة الإسلامية على جامعها المشترك ، وهويتها الحضارية المتميزة .

ووضعت المنظمة الإسلامية ـ إيسيسكو ـ إطارا فكريا لهذا البرنامج تعتمد عناصره على أساس أن الأمة الإسلامية تضم عدة قوميات لها خصوصيات حضارية وثقافية ، ولكن الإسلام صهرها فى مبادئه وقيمه فأصبحت أمة واحدة تجمعها روابط عقدية واجتماعية وأخلاقية مستمدة من تعاليم القرآن الكريم وهدى نبيه عليه السلام .

إن هدف هذا البرنامج هو الحفاظ على

وحدة الأمة الإسلامية من خلال وضع مبادىء أساسية لتطوير الثقافة الإسلامية فى العالم الإسلامى ، على أساس الاحتفاظ بالمقومات الإسلامية حتى لا تخضع لتأثيرات أجنبية تفقدها أصالتها وفعاليتها .

ولهذا سعت المنظمة الإسلامية ـ إيسيسكو ـ إلى التوجه نحو وضع استراتيجية ثقافية تحدد الأهداف والوسائل والمتطلبات وتوضح الاتجاه مع الأخذ فى الاعتبار التغييرات المحلية والظرفية التى لاتمس جوهر الإسلام . آملة أن تستفيد من هذه الاستراتيجية كل المؤسسات التربوية والثقافية والعلمية والإعلامية فى الدول الأعضاء . كما تستفيد منه المنظمة في اختيار الأولويات وانتقاء التجارب المختلفة وتعميمها على الدول الأعضاء .

لقد بدأت المنظمة مشروعها الأول باستكتاب الدول الإسلامية في موضوع وضع استراتيجية ثقافية إسلامية موحدة حتى تستفيد من مختلف الآراء والتوجيهات والمقترحات والتصورات ، وفعلا توصلت إلى كثير من المقترحات من أهمها ماقدمته المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ـ الألكسو ـ في هذا الموضوع . وعقدت المنظمة اجتماعا في مقرها لمناقشة ما توصلت إليه من مقترحات وتصورات ، مما ساعدها على وضع كتيب يعرف بالبرنامج . وأخيرا عقدت ندوة علمية متخصصة فى الموضوع بالرباط عاصمة المملكة المغربية أيام 18-20 ذو الحجة 1408 هـ الموافق 2-4 غشت 1988 م . وقد اسفرت أعمال هذه الندوة عن مجموعة من التوصيات نقدمها فى هذا الملف الخاص بهذا البرنامج .

التقريـــر العـــام

فى نطاق البرنامج ثق/6 الذى يدخل ضمن خطة عمل المنظمة الإسلامية للتربية والعلـوم والثقافـة 1405-1408 هـ/ 85-1988 م عقدت بمدينة الرباط عاصمة المملكة المغربية ندوة علمية دولية متخصصة تحت عنوان « نحو استراتيجية ثقافية إسلامية أيام 18-20 ذي الحجة 1408 هـ الموافق 2-4 أغسطس 1988 م .

وقد افتتح الندوة التي حضرها معالي الأستاذ أحمد بن سودة مستشار العاهل المغربي صاحب الجلالة الملك الحسن الثاني

وبعض سفراء الدول الإسلامية المعتمدين في المغرب ، معالي الأستاذ عبد الهادى بو طالب المدير العام للمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة بكلمة أكد فيها الأهمية القصوى لموضوع الندوة الذى يسعى إلى وضع أسس منهجية لبلورة استراتيجية ثقافية إسلامية تحدد الأهداف والمبادىء وترسم تحقيق تلك الأهداف وسبل بلوغها ، لتؤدى الثقافة الإسلامية دورها في تنمية المجتمعات الإسلامية وإحلال هذه الثقافة المكانة اللائقة بها على الصعيد الدولي ، مبرزا أن هذه الندوة تعني بتقديم التصورات لمشروع هذه الاستراتيجية وأن من شأن حصيلة هذا العمل فى النهاية أن يفضي إلى ضبط تصورات ضمن عدة محاور منها إبراز دور الثقافة في التنمية الشاملة لمجتمعاتنا وارتباطها بها ارتباطا عضويا وتحديد علاقة الثقافة الإسلامية بالنظام التربوي والإعلامي داخل العالم الإسلامى ورسم مجالات التكامل والتداخل فيما بينها .

وتناول الكلمة في الجلسة الافتتاحية للندوة التي عقدت بمقر مجلس وزراء العدل العرب معالي الأستاذ محمد بنعيش وزير الشؤون الثقافية بحكومة المملكة المغربية فأوضح أن اختيار أسلوب العمل الثقافي الجاد من أجل وضع استراتيجية ثقافية إسلامية بقدر ما هو محدد لآفاق العمل الثقافى حاضرا ومستقبلا هو عنصر أساس لتحديد الإجراءات الضابطة لمسيرة الأمة الإسلامية في تلاقيها مع الثقافات وتفاعلها مع معطيات العصر العلمية والتكنولوجية ، مؤكدا أن عملا من هذا القبيل ضرورة حتمية تمليها الظروف الراهنة للعالم الإسلامى ، ومشيرا إلى أن الثقافة الإسلامية ثقافة تستند إلى أصول الأمة الإسلامية وماضيها ومقوماتها الروحية والحضارية .

وتحدث معالي الدكتور محي الدين صابر المدير العام للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم فأشاد بهذه الندوة وقال إن كل خبرة منظمة الأليكسو هي في خدمة أهداف شقيقتها المنظمة الإسلامية إيسيسكو معلنا التزام منظمته بما تتوصل إليه هذه الندوة من توصيات ومؤكدا استعداد المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم للقيام بنصيبها في تنفيذها مبرزا أن الهدف سواء والغاية واحدة .

وتحدث فى هذه الجلسة سعادة الدكتور على بن محمد التويجري المدير العام لمكتب التربية العربى لدول الخليج فنوه بقيمة هذه الندوة مقدرا أهدافها وسلامة توقيتها حين جاءت فى الوقت الذى يشهد العالم الإسلامي على جميع المستويات صحوة حقيقية جديدة . وبعد أن أكد أن اكتمال الثقافة الإسلامية هو أمر من عبادة الله ، يجب أن نظل جميعا نحاوله ولا نتصور أبدا أننا قد أنجزناه أو أوفيناه حقه ، أشار إلى أن الهوية هي دائما ثمرة جهد ومحاولة ، يتبنى فيها الفرد والأمة ما اختاروا من هوية

باعتبار أن الهوية هي صناعة المستقبل وسيطرة على الحاضر تقوم على المعرفة والتبصر بما وضعه الماضي من قيّم وما أثبته من اختيارات سليمة .

وبعد استراحة قصيرة عادت الندوة إلى الانعقاد برئاسة سعادة الدكتور عبد العزيز ابن عثمان التويجري المدير العام المساعد فى الثقافة بالمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة الذى ألقى كلمة حدد في مستهلها المعنى العام لمفهوم الاستراتيجية الذى قال عنه إنه يفيد علم وضع المخططات العامة المدروسة بعناية تامة في شقه الأول ، واستخدام الموارد وكل أشكال القوة والقدرة في سبيل تحقيق أهداف محددة في شقه الثاني ، مشيرا إلى أن الندوة بصدد وضع تصور محدد ذي أفق شمولي ننطلق منه في علمنا نحو رسم استراتيجية ثقافية إسلامية من خلال محورين اثنين أولهما : تحديد الأهداف ، وثانيهما تخطيط الوسائل التي تحقق هذه الأهداف .

وأوضح سعادة المدير العام المساعد للإيسيسكو أن النتائج التي ستسفر عنها توصيات هذه الندوة وما سيتبعها من أعمال متأنية مبرمجة ستعرض على الوزراء المكلفين بالشؤون الثقافية في الدول الأعضاء بمنظمة الإيسيسكو مبرزا أن هذه الندوة تدخل ضمن برنامج مستمر لأن موضوعها من صميم عمل المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة ومحور اهتماماتها .

واهتمت الندوة بدراسة خمسة محاور أساسية هي :

المحور الأول : هويتنا الثقافية .

المحور الثاني : الجامع المشترك بين الثقافات في مختلف البيئات الإسلامية .

المحور الثالث : التراث والمعاصرة : استخراج معادلات التطورات الثقافية المستقبلية .

المحور الرابع : دور أجهزة التعليم والإعلام في صياغة وحدة الاستراتيجية الثقافية الإسلامية .

المحور الخامس : دور النتاج الثقافى الإسلامى المعاصر في بناء الاستراتيجية الثقافية الإسلامية .

وقد تم تشكيل مكتب الندوة على النحو التالي :

ـ الدكتور عبد العزيز بن عثمان التويجري رئيسا للندوة .

ـ الأستاذ إبراهيم محمود جوب رئيسا لجلسة المحور الأول .

ـ الدكتور محمد أبو بكار رئيسا لجلسة المحور الثاني .

ـ الدكتور محمود الخالدي رئيسا لجلسة المحور الثالث .

ـ الأستاذ محيي الدين عطية رئيسا لجلسة المحورين الرابع والخامس .

ـ الأستاذ عبد القادر الإدريسي مقررا عاما للندوة .

وقد تحدث في الجلسة الأولى التي دارت

حول محور (هويتنا الثقافية وهدفها لتحقيق الأمن الثقافي والاستقرار الاجتماعي) كل من الدكتور رشدي فكار حول موضوع (هويتنا الثقافية بين وحدة الانتماء وتعدد المسميات) والدكتور حسن الوراكلي حول موضوع (الثقافة والهوية) والأستاذ صلاح شبول حول موضوع (الهوية الثقافية : الإبداع والابتداع) والأستاذ يحيى يخلف حول موضوع (الهوية الثقافية فى مواجهة الاستيطان الصهيوني) والدكتور علي فهي خشيم حول موضوع (عن الهوية الثقافية : حدود وأبعاد) الدكتور محمد أبو بكار حول موضوع (التربية والدين فى ماليزيا) ووزع بحث الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي الذي تغيب عن الحضور وعنوانه (هويتنا الثقافة : آفاقها وسماتها) .

وفي القسم الأول من الجليسة الثانية الذى خصص للمحور الثاني : (الجامع المشترك بين الثقافات في البيئات الإسلامية) تحدث كل من الأستاذ محيي الدين عطية في موضوع (إسلامية الثقافة) والأستاذ أنور الجندي في موضوع (إسلامية الثقافة في مواجهة الغزو الفكرى واحتواء الثقافة المعاصرة) والدكتور محمود الخالـدي في موضوع (الثـوابت الاستراتيجية في معالم الثقافة الإسلامية) .

وتحدث في القسم الثاني من هذه الجلسة حول المحور الثالث (التراث والمعاصرة : استخراج معادلات التطورات الثقافية المستقبلية) الدكتور محمد المختار ولد أباه فى موضوع (التراث والمعاصرة : محاولة البحث عن معادلة التطور الثقافى المستقبلي) والدكتور طه جابر العلواني فى موضوع (نحو بديل فكري ومعرفي إسلامي) .

وحول المحور الرابع الذى خصصت له الجلسة الثالثة وموضوعه (دور أجهزة التعليم والإعلام في صياغة وحدة الاستراتيجية الثقافية الإسلامية) تحدث الأستاذ محمد عبد الله السمان في موضوع (دور أجهزة التعليم والإعلام في صياغة وحدة الاستراتيجية الثقافية الإسلامية) وتحدث الأستاذ محمد لمران باه في موضوع (دور أجهزة التعليم والإعلام في صياغة استراتيجية ثقافية إسلامية) . ووزع بحث الدكتور عماد الدين خليل الذى تناول موضوع (الهوية الثقافية لعالم الإسلام ودور أجهزة التعليم والإعلام في صياغتها ووحدتها) لتغيبه عن الحضور .

ونظرا إلى أن المحور الخامس وموضوعه (دور النتاج الثقافى الإسلامى المعاصر في بناء الاستراتيجية الثقافية الإسلامية) لم يتناوله أى بحث فقد ألغيت الجلسة الخاصة به .

وقد طبع المناقشات التي أعقبت العروض حوار موضوعي أغنى الكثير من المضامين وأثرى المفاهيم وخلق أسباب التواصل بين المشاركين في الندوة . وقد تم

استعراض العديد من القضايا الفكرية والثقافية والعلمية التى تفرعت عن البحوث ، وعولجت معالجة مفتوحة شارك فيها العلماء والمفكرون الحاضرون . ودارت مناقشات على قدر كبير من الأهمية تبلورت فيها الأفكار والآراء المتصلة بموضوع الندوة مما أدى إلى نتائج بالغة القيمة والإيجابية اعتمدتها لجنة الصياغة التي شكلت من السادة :

- الأستاذ أنور الجندي
- الأستاذ محيي الدين عطية
- الدكتور خديم مباكي
- الأستاذ محمد المكي الوزاني الحسني

وشارك في اجتماعات لجنة الصياغة الأستاذ عبد القادر الإدريسي مقرر الندوة .

وقد خصصت الجلسة الختامية التي عقدت صباح يوم الخميس 20 ذي الحجة 1408 هـ الموافق 4 غشت 1988 للاستماع إلى التقرير العام والبيان الختامي الذى تضمن التوصيات العامة التي تمت المصادقة عليها بالإجماع .

وشارك في الندوة ممثلو الدول الأعضاء التالية :

- جمهورية مصر العربية
- جمهورية غينيا
- ماليزيا
- الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية
- المملكة الأردنية الهاشمية
- جمهورية الصومال الديمقراطية
- جمهورية السينغال
- الجمهورية الاسلامية الموريتانية
- المملكة المغربية
- فلسطين

كما شارك فى الندوة مندوبو المنظمات والمؤسسات التالية :

- منظمة المؤتمر الإسلامى
- المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم
- مكتب التربية العربي لدول الخليج
- المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن .

البيـــان الختامـــي

اعتبارا للدور الهام الذي تلعبه الثقافة كعنصر أساسي في التنمية الشاملة للمجتمعات ، حيث إنها تعني بالإنسان صانع التنمية وهدفها في نفس الوقت ، فبقدر ما ينمو وعي الفرد الثقافي والفكري بقدر ما يتقدم اقتصاديا واجتماعيا ويساهم مساهمة فعالة في نمو مجتمعه وتقدمه .

وإدراكا لضرورة توفير الأمن الثقافي

للمسلمين ، إذ من مميزات عالمنا المعاصر التقاء الثقافات واحتكاك بعضها ببعض ، واتجاه ثقافة البلدان المتقدمة إلى تنميط الثقافات الأخرى وإدخالها في إطارها الخاص وقيمها الذاتية ، مستعملة لأجل ذلك وسائلها القوية المالية منها والتقنية كوسائل الاتصال الحديثة التى تمكنها من فرض سيطرتها.

ووعيا بدورنا كمسلمين في إغناء الحضارة الإنسانية ، إذ إن من تقاليدنا الثقافية العريقة الحوار والتعاون ، والأخذ والعطاء ، مما يستوجب أداء رسالتنا الحضارية عن طريق الحوار الثقافي شريطة أن يكون حوارا يسود فيه احترام كل طرف للآخر . وهادفا إلى إرساء قواعد جديدة لنظام عالمي يمكن شعوب العالم النامي من التخلص من كل أثر للسيطرة .

وحيث إن الثقافة في مفهومها الجامع ، وبمدلولها الشامل ، هي الوعاء الحضاري الذى يحفظ للأمة وحدتها ، ويضمن تماسكها ، ويكسبها السمات الفكرية المميزة ، فهى رمز هويتها ، وركيزة وجودها ، وهي جماع فكرها ، وخلاصة إبداعها ، ومستودع عبقريتها ، وهي مصدر قوتها ، ومنبع تميزها بين الأمم .

وحيث إن للثقافة الإسلامية حضورا متميزا بين الثقافات ، وصبغة خاصة مستمدة من تعاليم ديننا الحنيف تستوعب مضامينه ، وتستلهم مبادئه ، وتترسم سبيله ، مما جعل من أهم عناصر الثقافة الإسلامية اتسامها بالوضوح والتكامل ، واستمرار العطاء ، والقدرة على الحركة ، والتجاوب مع مختلف البيئات والعصور ، إذ إنها ثقافة لا تتحرج من الاقتباس من مختلف الثقافات والمعارف شرقية وغربية ، قديمة وحديثة ، وهي ثقافة تربط بين الماضى والحاضر ، وتوازن بين الروح والمادة ، وتنتفع بمختلف المفاهيم الإيجابية البناءة ، وتستسيغ جميع هذه المفاهيم في بوتقتها وتبلورها في كيانها دون أن تتحول معها أو تفقد ذاتيتها .

وحيث إن الثقافة الإسلامية كغيرها من الثقافات تنتظم مجموع السمات المميزة للأمة مادية وروحية ، فكرية وثقافية ، فنية ووجدانية ، وتشمل مجموعة المعارف والقيم والالتزامات الأخلاقية المستقرة فيها ، كما تشمل طرائق التفكير والإبداع الجمالي والفني والمعرفي والتقني ، وسبل السلوك والتصرف والتعبير وطراز الحياة وتطلعات الإنسان للمثل العليا .

واستجابة لحاجة الأمة الإسلامية إلى توحد ثقافتها لمواجهة المفاهيم الجديدة المناهضة لقيم الثقافة الإسلامية ومقوماتها .

وعملا بأهداف ميثاق المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة ـ إيسيسكو ـ فى دعم الثقافة الإسلامية الأصيلة وحماية استقلال الفكر الإسلامي من عوامل الغزو الثقافي والمسخ والتشويه .

وتطبيقا لتوصية اللجنة الدائمة للإعلام

والشؤون الثقافية المنبثقة عن مؤتمر القمة الإسلامى .

وتنفيذا للبرنامج المستمر ثق/6 الذى يدخل خطة عمل المنظمة الثلاثية للسنوات 1405-1408 هـ/85-1988 م) التي أقرها مؤتمرها العام الثاني المنعقد في إسلام أباد بجمهورية الباكستان الإسلامية فى عام 1985 م .

فإن ندوة (نحو استراتيجية ثقافية إسلامية) التي عقدت بالرباط عاصمة المملكة المغربية فى الفترة من بين 18-20 ذي الحجة سنة 1408 هـ الموافق 2-4 غشت 1988 م ، تقديرا منها للأهداف المرسومة أعلاه، واستيعابا للمحاور الخمسة الموضحة فى التقرير العام ، توصى بما يلي :

أولا : دعوة الجهات المعنية فى عالمنا الإسلامى إلى اعتماد القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة مصدرين أساسيين للثقافة والمعرفة فى كل تخطيط ثقافى أو تربوى ، وتوظيف التراث الإسلامى فى هذا الاتجاه بعد غربلته ، وتبويبه ، واستخلاص نافعه ، وتنقيحه من دخن عصور التراجع الحضارى والكسوف الثقافى .

ثانيا : تحديد مفهوم المعرفة انطلاقا من أصولها المستمدة من الوحى الإلهى ومن استقراء السنن والظواهر الكونية ، وعدم التسليم والاعتراف بالمفاهيم التى تعتمد العقل وحده مصدرا للمعرفة .

وتقترح الندوة فى هذا الصدد اعتماد التعريف التالى للمعرفة :

(المعرفة هى كل معلوم خضع للوحى أو الحس أو التجربة) :

ثالثا : تدعو الندوة إلى أن تحل اللغة العربية باعتبارها لغة القرآن الكريم المكانة اللائقة بها فى البلاد الإسلامية سواء منها الناطقة بالعربية أو غير الناطقة بها .

رابعا : تدعو الجامعات والمعاهد والمؤسسات التعليمية الأخرى إلى إعادة طرح العلوم الإنسانية والاجتماعية والفنون والآداب من منظور إسلامى ، والعمل على إعداد كتب منهجية فى هذه الموضوعات وفق هذا المنظور تحل محل الكتب السائدة .

خامسا : تدعو الجامعات والمعاهد العليا إلى إنشاء ودعم أقسام الحضارة الإسلامية بمفهومها الأصيل الذى يسهم فى تزكية الشعور بالانتماء للأمة الإسلامية وفى خلق المناعة لدى الإنسان المسلم وحمايته من التيارات الحضارية المتصارعة .

سادسا : تدعو الندوة إلى الاهتمام بالكليات والأصول المتفق عليها وتجاوز القضايا الهامشية والجدلية التى عاقت مسيرة العقل المسلم وذلك فى المشروع الثقافى الإسلامى المنشود وتصفية برامجنا التعليمية والإعلامية منها ، تقوية للشعور بالوحدة الإسلامية وتجنباً لأسباب الخلاف .

سابعا : تحث الندوة المشرفين على البرامج

التعليمية على العناية بمفاهيم العقيدة عند الناشئة بما يزيل اللبس عن عقولهم بين التوكل والتواكل، وبين الإيمان بالغيب والسقوط فى الخرافات .

ثامنا : وضع كتاب فى الثقافة الإسلامية يشترك فيه عدد من المفكرين الإسلاميين وخبراء التربية تتولى المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة ـ إيسيسكو ـ الإشراف عليه ونشره وتوزيعه والسعى لدى الدول الأعضاء لإدراجه فى المناهج الدراسية والمقررات الجامعية إن أمكن .

تاسعا : تدعوالندوة الجهات المعنية بالتخطيط التربوى فى الدول الأعضاء إلى العمل على القضاء تدريجيا على آفة ازدواجية التعليم وذلك بالانطلاق من تعليم إسلامى موحد وأساسى .

عاشرا : بما أن منظمة المؤتمر الإسلامى قد بدأت فى إنشاء مؤسسات تعليمية عليا ومتوسطة مفتوحة فإن الندوة توصى بدعم هذه التجربة والتوسع فيها بما يخدم المجتمعات التى أنشئت فيها وبتعميم هذه التجربة فى مناطق أخرى، وإشراك الإيسيسكو فى الإشراف عليها ودعمها بالخبرات الفنية .

حادى عشر : العمل على تمكين طلبة أقسام اللغة العربية فى البلاد غير العربية من متابعة دورة تدريب لمدة سنة على الأقل فى الجامعات العربية، وزيادة المنح المقدمة من الدول الإسلامية وتنويعها بحيث لا تنحصر فى مجال الدراسات الإسلامية وحدها بل تشمل جميع العلوم .

ثانى عشر : تدعو الندوة جميع البلدان الإسلامية إلى تأسيس مراكز ثقافية فى البلاد غير الإسلامية تقوم بتدريس اللغة العربية مستعينة بأحدث التقنيات وتأسيس معاهد متخصصة فى تدريس اللغة العربية لغير الناطقين بها، وتقديم المنح الدراسية والعناية بإعداد المدرسين المتخصصين فى هذا المجال، ووضع المناهج التى يجب أن تتضمن المفاهيم الإسلامية فى شواهدها ووسائلها التعليمية .

وتحيى الندوة استعداد المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ـ اليسيكو ـ التعاون الكامل مع المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة فى مجال نشر اللغة العربية .

ثالث عشر : تدعو الندوة إلى إقامة مشروع إعداد ونشر معاجم لغوية تربط بين اللغة العربية واللغات الإفريقية والآسيوية التى تتحدثها الشعوب الإسلامية، وإلى نقل أمهات الكتب والمراجع التراثية التى تعبر ثقافة الأمة الإسلامية وحضارتها إلى تلك اللغات فضلا عن اللغات العالمية الحية .

رابع عشر : تدعو الندوة المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة ـ إيسيسكو ـ إلى إنشاء مرصد ببليوجرافى متطور لرصد وتخزين واسترجاع المعلومات الخاصة بإنتاج العقل المسلم عبر أوعية المعرفة المختلفة، من كتب ومقالات وأطروحات جامعية وبحوث للمؤتمرات

العلمية والثقافية .

خامس عشر : تدعو منظمة اتحاد إذاعات الدول الإسلامية والمنظمات المتخصصة فى الإنتاج الفنى إلى إنتاج أفلام سينمائية وتلفزيونية ومسلسلات إسلامية ومواد إعلامية تخدم الثقافة الإسلامية والعمل على مد محطات الإذاعة والتلفزيون فى الدول الأعضاء بها .

سادس عشر : تحث الندوة حكومات الدول الأعضاء على دعم المشروعات الثقافية واعتماد ميزانيات كافية تليق بمكانة الثقافة الإسلامية الريادية وأهميتها ودورها المرتقب فى البعث الحضارى للأمة . وتدعو أجهزة التخطيط إلى العناية بوضع الخطط التفصيلية التى من شأنها دفع وتطوير الحركة الثقافية للأمة .

سابع عشر : تدعو الندوة كافة الهيئات والجهات التى تهتم بالعمل الثقافى الإسلامى الدولى إلى التنسيق فيما بينها وتبادل المعلومات والخبرات توفيرا للجهد ومنعاً للتكرار وترشيدا للموارد البشرية والمالية ، وذلك عبر المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة .

ثامن عشر : تدعو الندوة المجالس التشريعية بالبلدان الإسلامية إلى إصدار تشريعات توفر حماية الملكية الفكرية والإبداعية ، وإلى توقيع الاتفاقيات المشتركة لضمان ضبط واستقرار هذه الحقوق على مستوى العالم الإسلامى .

تاسع عشر : توصى الندوة بدعوة الجهات المعنية برعاية الشباب إلى تنقية وسائل الترويح أو إنشاء وسائل ترويح بديلة باعتبار أن الترويح وسيلة صالحة لتقوية مكونات الثقافة الإسلامية فضلا عن إسهامها فى مجالات التعارف والتقارب والتضامن والتواصل الإسلامى .

عشرين : تدعو الندوة المنظمات والهيئات المهتمة بثقافة الطفل فى العالم الإسلامى إلى أن تضمن برامجها المفاهيم الإسلامية وذلك بالاهتمام بالمربى القدوة للطفل المسلم وإعداد المناهج الدراسية والمسلسلات والقصص الروائى بما يتفق مع مفهوم الإسلام الجامع .

واحد وعشرين : تحث الندوة المؤسسات الثقافية والبحثية والتربوية على تشجيع النقد الذاتى وعلى تبنى العقول الناقدة والكفاءات المتميزة وتشجيعها على البحث الاجتهادى للوصول إلى البدائل المعاصرة المحكومة بالضوابط الإسلامية .

ثانى وعشرين : تدعو الندوة إلى احترام حرية التعبير وإتاحة الفرص الآمنة للشباب للمساهمة فى الإبداع الثقافى وذلك بتوفير الحرية والأمن الفكرى على مستوى التشريع والممارسة .

ثالث وعشرين : **تدعو الندوة إلى ضرورة حث الدول التى تضم أقليات إسلامية على احترام حقوقها الثقافية وغيرها وإعطائها الحرية الكاملة لممارسة شعائر دينها وتنظيم أحوالها الشخصية وفق تعاليم دينها .**

وتدعو الدول الأعضاء والمنظمات الإسلامية إلى تقديم دعم قوى ومستمر لهذه الأقليات وبخاصة فى مجال التربية والتكوين لتتمكن من المحافظة على شخصيتها الثقافية وصلتها الروحية والثقافية بالعالم الإسلامى ، ولتستطيع حماية معتقداتها من البرامج الموجهة لتشويه مفهوم الإسلام وتذويب الشخصية الإسلامية .

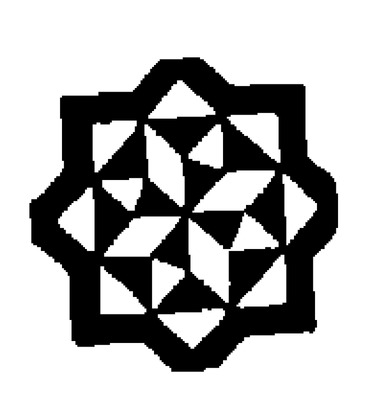
رابعا وعشرين : تدعو الندوة الدول الأعضاء التى لا تندرج مادة الدين الإسلامى ضمن مناهجها الدراسية إلى ضرورة اعتماد هذه المادة فى برامجها التعليمية بصورة أساسية لتوفير التكوين الإسلامى للأجيال الجديدة .

خامسا وعشرين : توصى الندوة بتشكيل لجنة متابعة تختص بالنظر فى مراحل تنفيذ هذه التوصيات .

سادسا وعشرين : توصى الندوة المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة – إيسيسكو – بمواصلة دعم ومساندة الثقافة والمؤسسات الثقافية والتربوية فى الأراضى العربية المحتلة ، ورفع هذا الدعم ليتناسب مع أوضاع الصحوة والنهوض الوطنى العارم المتمثل فى الانتفاضة الوطنية الكبرى .

سابعا وعشرين : بناء على الأوضاع الثقافية المؤلمة التى يعيشها المسلمون من عرب فلسطين منذ سنة 1948 م والتى باتت تهدد بصورة مؤكدة باضمحلال شخصيتهم الإسلامية مما يلاقونه من عمليات التهديد والترهيب ، فإن الندوة توصى بإلحاح بضرورة الإسراع والمبادرة إلى تلبية نداء الشعب الفلسطينى العربى المسلم بإنشاء كلية للشريعة والدراسات الإسلامية واللغة العربية فى شمال فلسطين المحتلة حيث تعيش الأغلبية المسلمة هناك .

ثامنا وعشرين : تعلن الندوة عن تضامنها الكامل مع الانتفاضة الفلسطينية داخل الأراضى العربية المحتلة فى وجة الاحتلال الصهيونى وتساند جهاد الشعب الفلسطينى العربى المسلم للحفاظ على شخصيته العربية الإسلامية وضمان استمرار الوجود العربى الإسلامى وتواصل حضور الثقافة الإسلامية والتراث الإسلامى فى أرض أولى القبلتين وثالث الحرمين .





الندوة الأولى لمستشاري المعهد العالمي للفكر الإسلامي وممثليه

واشنطن : ٢ - ١٠ مارس ١٩٨٩ م

تقرير لجنة المشاريع العلمية والأبحاث

تطرقت اللجنة إلى المواضيع التاليّة :

١ - وضع معايير لاختبار ومتابعة المشاريع القائمة قبل وضع الخطة .

٢ - تحديد أهداف ووسائل الخطة حسب المحاور المحددة .

٣ - إدارة المشاريع العلميّة والأبحاث .

وضع معايير لاختبار ومتابعة المشاريع القائمة :

حددت اللجنة لتقويم واختبار المشاريع القائمة المعايير التاليّة لمعرفة مقومات نجاحها أو تعثرها ، ومدى مواكبتها وخدمتها لأهداف المعهد ، واستجابتها لأولويات خطته :

* مدى مطابقة المشروع لخطة المعهد ، وأهدافه .
* مدى نجاح المشروع وتوفقه إلى الوصول للغايات المُرادة منه .
* مستوى القائمين عليه في استكمال عناصره ، ومتابعة بحوثه .
* مدى إسهامه في تكوين الكوادر في الميدان المتطرق له .
* مدى استجابة مراحله للنشر الداخلي أو العام .
* مدى استفادة المشروعات الموازية منه .
* مدى إمكانيّة تحمل نفقاته .

وتوصي اللجنة في حالة عدم استجابة المشروع لأحد هذه المعايير أو مجموعة منها أن يتُجنب القطع المفقد لحياة المشروع ، وأن يستمر إلى مرحلة تمكن من النشر ، ولو كان داخلياً ، حتى لا تضيع الجهود والطاقات التي صُرفت من أجله .

٢ - تحديد أهداف ووسائل الخطة :

تناولت اللجنة المواضيع والقضايا التي لا يستطيع غيرنا أن يقوم بها ، من حيث إن ما تستطيع أن تقوم به جهات ومراكز

ومعاهد ومؤسسات أخرى ، يترك لها مجال الخوض والتحرك فيه ، ثم يبحث عن التنسيق معها في الميادين التي تهم المعهد بشكل يسهم في تطويرها ورفع مستوى الاستفادة منها .

وقد انتهت اللجنة إلى عدم الخوض في هذا النوع من التحديد ، واعتبار ما ينتج ويصدر عن هذه الجهات مدخلات ، تحتاج إلى معالجة من قبلنا في القضايا التي انتدب المعهد نفسه وأطره من أجل خدمتها . وانطلاقاً من كون المعهد محتاجاً لخطة توضح سبل الوصول لهذه المادة الخام الممثلة فى المدخلات ، وإلى تحديد ما يستجيب لحاجياته منها ، وتحديد مستويات التعامل معها لتقويمها والاستفادة منها ، فإن اللجنة توصي بما يلي :

* القيام بالمسح الشامل لهذه المدخلات .
* تكليف عناصر بجمع المعلومات التي يمكن أن تفيد المعهد عن هذه المراكز .
* إيفاد ممثلين عن المعهد للبلدان التي توجد بها هذه المراكز وليس للمعهد فيها تمثيل .
* إيجاد طرق تعامل مع هذه المراكز للاتصال المستمر بها وتطوير عملها بحيث يصب عملها بشكل أفضل لدى مرافق المعهد ، وذلك من خلال تعزيز تبادل المعلومات في ميدان الفكر والمعرفة وإبرام اتفاقيات في هذا المجال .
* بخصوص التعامل مع المعلومات الواردة عن مراكز معاديّة ، أو تصب أفكارها في طريق تعوق فكرة المعهد ، فينبغى تجنب العداء السياسي والحذَر من الاستدراج إلى المعارك الفكريّة .

المحور الأول : أزمة الفكر وقضايا الفكر :

في هذا المحور ، نحن نحتاج إلى إيجاد الكتابات التي تخرج من التباكي والهجاء للأمة وتنقيص قدراتها وتحليل حالتها بالنوع الرديء الموجود في السوق الفكريّة والثقافيّة إلى الكتابة بشكل يمكن من الوعي بتخلف الأمة ويدرس أسبابه ويهيىء العقول لتقبل أسباب جوهريّة ، هي غير الأسباب السائدة في البيئة مثل القدر والاستعمار وغيرهما ، ثم إظهار أن هذه الأزمة ممكنة العلاج ومنطلقة أساساً من الأزمة الفكريّة .

فتعميق الإحساس بالأزمة يحتاج إلى إيجاد كتاب نشطين ، ويحتاج كذلك إلى تنوع الخطاب بأساليب مختلفة . ولهذا ترى اللجنة ضرورة التوجه في هذه الكتابات والدراسات حسب النقط التاليّة :

١ – تعريف مفهومي التقدم والتخلف ، ومعاييره الذاتيّة والمقارنة ، وتحديد مفهومي الشهود الحضاري ووسطيّة الأمة .
٢ – بحث مظاهر الأزمة لدينا ولدى الغير بصورة ميدانيّة وإحصائيّة .
٣ – عرض الأطروحات المختلفة للأزمة .
٤ – تحليل هذه الأطروحات .

٥ - أين موقع أزمة الفكر من الأزمات الأخرى ؟
٦ - عرض لنماذج معاصرة لأمم تعيش أو عاشت أزمات مثلنا (اليابان ، ألمانيا ...) .
٧ - بحث القضايا المكونة لأزمة الفكر .
٨ - اقتراح العلاج للأزمة .

المحور الثاني : قضايا المعرفة والمنهجيّة :

في هذا المحور ترى اللجنة أن توجه أعمال المعهد ودراساته نحو :

(أ) نظريّة المعرفة .
(ب) المنهجيّة :

★ تحديد المقصود بالمنهجيّة .
★ توضيح علاقة المنهج بالفكر .
★ اكتشاف الفكر المنهجى لدى المسلم ومتى تم توقفه .
★ نشر خلاصات الفكر الغربي في المنهجيّة .
★ وضع مقال في المنهج حتى ينمو الوعي به .

ويتم هذا في المجالات التاليّة :

★ عرض إشكاليات المنهج .
★ توضيح مناهج التعامل مع القرآن .
★ توضيح مناهج التعامل مع السنة .
★ توضيح مناهج التعامل مع التراث .
★ توضيح مناهج التعامل مع الفكر الغربي .

ج - تصنيف العلوم وتحديد المصطلحات :

★ قضايا التصنيف من وجهة نظر إسلاميّة .
★ مشروع تصنيف جديد .
★ إنشاء مكانز إسلاميّة معاصرة (حصر شامل لمفاتيح العلوم الحديثة ورؤوس الموضوعات) ومعاجم مصطلحات في مختلف العلوم الاجتماعية .

المحور الثالث : التراث :

أ - التكشيف :

تعريف التكشيف وفوائده وطرقه ، وأهمية التكشيف تحت رؤوس الموضوعات الأصليّة والفرعيّة في العلوم الاجتماعيّة المعاصرة ، وذلك لكل من :

ـ القرآن الكريم .
ـ السنة المطهرة .
ـ كتب التراث العامة والمتخصصة .

ب - التعريف بأهم كتب التراث وفقاً لنماذج تحقق الفائدة المقصودة من هذا المشروع وهي تيسير اتصال المتخصصين في العلوم الاجتماعيّة بما يفيد تخصصاتهم .

جـ - قراءات مختارة من التراث تُصنف بحيث تساعد أُصحاب التخصصات المختلفة على معرفة ما في تراث الأمة من فكر وعطاء في هذه المجالات .

د - تشجيع نشر كتب تراثيّة مختارة مخدومة خدمة جيدة بفهرسة وتبويب ومقدمة حول إسلاميّة المعرفة ، وذلك بإخراج حديث .

المحور الرابع : الحضارة الغربيّة :

تحديد أهداف هذا المحور ، وبيان مدى عالمية وموضوعية الفكر الغربي ، وإطلاع العلماء المسلمين عليه بصورة تمكنهم من استيعابه وتجاوزه ، وذلك من خلال بحث :

أ - خريطة الحضارة الغربيّة من المنطلق الفكري الفلسفي .
ب - دائرة العلوم الاجتماعية مجتمعة (المستوى الكلي) .
ج - دائرة التخصصات (المستوى الجزئي) .
د - دراسة أحدث اتجاهات وإنجازات الفكـر الغـربي دراسة مقارنـة توضح نقـــده لنفسه ، واستشرافه للمستقبل ومشاريعه التي هي قيد التنفيذ والتخطيط .
هـ - النقد الإسلامي للفكر الغربي .

المحور الخامس : إسلاميّة المعرفة :

أ - دراسات في مقاصد الشريعة فى كل علم من العلوم الاجتماعيّة على مستوى التصورات وعلاقة ذلك بالتراث والفكر الغربى ومنهاج البحث .
ب - بحوث في تطوير طرق تدريس العلوم الشرعيّة ومحتواها .
جـ - تطوير مقررات الثقافة الإسلاميّة والحضارة الإسلاميّة واستحداث مقررات لإسلامية المعرفة .

مركز المعلومات :

أهمية إنشاء وتدعيم مركز للمعلومات لخدمة أبحاث المعهد يشمل قنوات الكتب وأبحاث المجلات والمؤتمرات والأطروحات الجامعيّة ، كما يشمل بيانات عن الأشخاص والمؤسسات والمقررات الجامعيّة .

القسط الأخير من فترة الخطة الخمسيّة :

بعد التقدم أو الإنجاز للمشروعات السابقة يبدأ الاهتمام بالمشروعات التاليّة والتي تنبني على ما سبق :

أ - الخطة التفصيلية لإسلامية كل علم .
ب - مداخل العلوم المختلفة .
جـ - تعميق فكرة إسلاميّة المعرفة في جوانب محددة من فروع المعرفة توضح الرؤيا وتطرح نموذجاً واضحاً لمفهوم الإسلاميّة .
د - كتب منهاجية مساقيّة في بعض العلوم .

٣ - في مجال إدارة المشاريع العلميّة :

الخروج من المركزيّة إلى اللامركزية بحيث يخف العبء ، عن المركز الرئيسي ويتحمل المستشارون الأكاديميون مسؤولية المتابعة العلميّة والتقيم ، بحيث يقتصر دور المركز الرئيسي على دراسة توصيات المستشارين ومراقبة السير العام ومدى مطابقته للخطة .





توصيات ندوة ..
"الزكاة .. واقع وطموحات"

١ – تعتبر الزكاة قاعدة من قواعد التكافل الاجتماعى الإسلامى وإن لها الدور الفعال فى تحقيق قيمته الاقتصادية والاجتماعية على أسس عادلة ومتوازنة .

٢ – توصى الندوة جميع الحكومات فى البلاد الإسلامية بالعمل على إنشاء مؤسسات خاصة لجمع الزكاة وصرفها فى وجوهها الشرعية على أن تكون لهذه المؤسسات ميزانية مستقلة عن الميزانية العامة للدولة فى مواردها ومصارفها .

٣ – توصى الندوة مؤسسات الزكاة بالاستعانة بلجان اشتهر أعضاؤها بالتقوى والصلاح والاستقامة والأمانة وثقة الناس بهم على نطاق القرية أو الحى أو المدينة .

٤ – توصى الندوة بالتعاون والتنسيق فيما بين المؤسسات الزكوية القائمة فى البلاد الإسلامية كافة للاستفادة من خبراتها وأنشطتها المختلفة .

٥ – توصى الندوة بأن تتضمن التشريعات الضريبية فى البلاد الإسلامية نصوصا تقضى بحسم مقدار الزكاة الذى يدفع إلى المؤسسات الزكوية من الضرائب المقررة قانونياً .

٦ – ترى الندوة أن الضرائب التى تجبى اليوم من المسلمين لا تقوم مقام الزكاة بحال من الأحوال .

٧ – توصى الندوة مؤسسات الزكاة بالعمل ما أمكن على تأهيل المحتاجين للزكاة بالتأهيل المهنى وتمليك أدوات الحرفة للقادرين على العمل فى جميع الوسائل الأخرى .

٨ – ترى الندوة أن لمؤسسات الزكاة استثمار الفائض من أموال الزكاة لمصلحة المستحقين على أن تكون ملكية الأصول للمستحقين وأن تتحقق الجدوى الاقتصادية من هذا الاستثمار .

٩ - دعوة المصارف الإسلامية لزيادة دعم المؤسسات الزكوية .

١٠ - توصى الندوة بتسخير جميع الوسائل الإعلامية لتبسيط وتوضيح فريضة الزكاة وإعداد البرامج الموضحة لمدى الحاجة إليها فى المجتمعات الإسلامية وآثارها فى النهوض بهذه المجتمعات والتعريف بصناديق الزكاة ومؤسساتها .

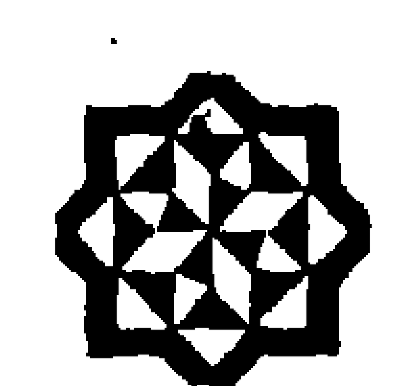
١١ - توصى الندوة المؤسسات الزكوية بإعانة المجاهدين الذين يقومون برفع راية الإسلام وتحرير الأوطان الإسلامية من الأعداء مثل حركات الجهاد فى فلسطين .

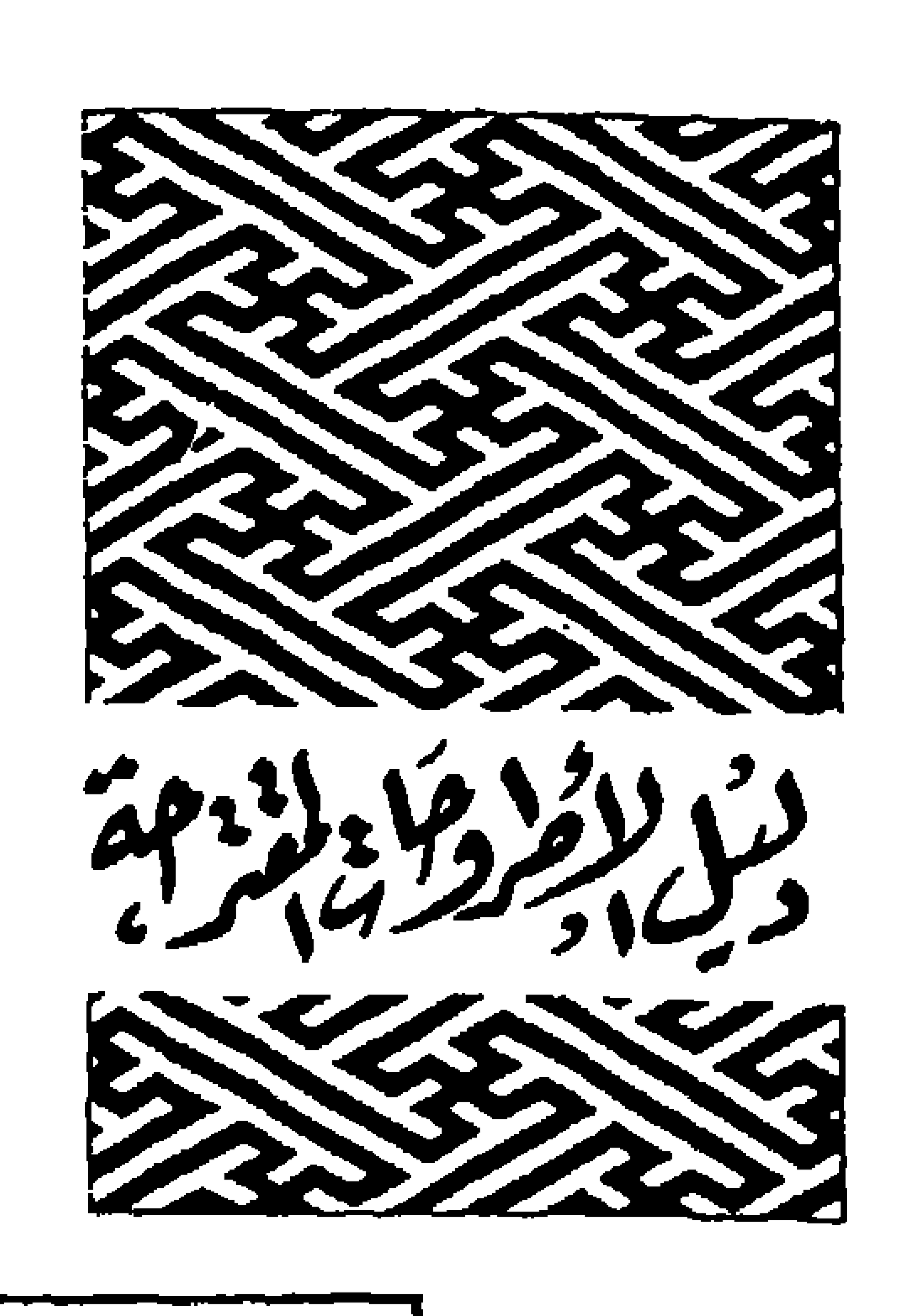
١٢ - توصى الندوة المؤسسات الزكوية بتخصيص نسبة معينة من مواردها لنشر الدعوة الإسلامية .

١٣ - توصى الندوة بالاهتمام بعقد مؤتمرات وندوات متخصصة بالزكاة وتشجيع البحث العلمى فى نواحيها المتعددة .

١٤ - تدعو الندوة وزارات التربية والتعليم والجامعات فى البلاد الإسلامية بالاهتمام بتدريس مقررات الزكاة وجوانبها المختلفة ضمن مناهجها التعليمية .

١٥ - تعامل النقود الورقية معاملة النقدين (الذهب والفضة) فى أحكام الزكاة وغيرها .





إن خريطة البحث العلمى المطلوب إنجازه لاستكمال البناء الفكرى والمعرفى الإسلامى ضخمة تنوء بعبئها المؤسسات فضلا عن الأفراد ، ومن المؤسف أن نرى كثيرا من الجهود الفردية والمؤسسية تتبدد فى إنتاج أدبيات عامة ـ فات أوانها ـ أو موضوعات مكررة لا تضيف جديدا ...

وقد دعا المعهد العالمى للفكر الإسلامى ـ إسهاما منه فى ترشيد حركة البحث العلمى ـ بعض العلماء المختصين إلى اقتراح موضوعات ـ مما تمس حاجة الحركة العلمية الإسلامية إليه ـ تصلح لطلاب الماجستير والدكتوراه كى يختاروا من بينها موضوعات لأطروحاتهم .

وسننشر فى هذا الباب ـ دليل الأطروحات المقترحة ـ الذى استحدثناه لهذا الغرض نماذج مما يصل إلى المعهد من هذه المقترحات وييسر المعهد تقديم العون العلمى اللازم لمن يريد الاتجاه بأبحاثه هذه الوجهة البناءة ...

والموضوعات المنشورة فى هذا العدد هى من اقتراح د. محمد عمارة .

● عنوان البحث :

العناصر الإسلامية في فلسفة الكندي

● القضية التي يعالجها :

هي اكتشاف مدى مافي إبداع وفكر الكندي [٢٦٠هـ-٨٧٣م] من تأثيرات يونانية ـ للفلسفة المشائية ـ .. ومدى مالديه من إبداع إسلامي فلسفي ..

● أما خطة البحث فيه :

فتعرض لعصر الكندي من الناحية الفكرية .. والملابسات العربية الإسلامية التي استدعت ـ بعد الفتح والصراع مع المواريث الفكرية لشعوب البلاد المفتوحة ـ الاستعانة بالفلسفة اليونانية ـ في صورتها الأرسطية ـ لمواجهة الغنوص « المليني ـ الفارسي » .. ولما كان الكندي هو أول فلاسفة العرب في الإسلام ، بمعنى أنه أول من استوعب وعرض فلسفة اليونان .. ولما كان ـ في ذات الوقت ـ متكلما إسلاميا .. فإن هدف البحث وخطته يعنيان بجلاء موضوع : حجم ومكانة العناصر الإسلامية ـ الكلامية ـ في تصور الكندي وفي عرضه لمقولات الفلسفة اليونانية ويعنيان ، كذلك ، بتحديد هدف الكندي من وراء تقديم الفلسفة اليونانية في الصورة والقالب العربي .. هل كان القصد تبنيها لتكون فلسفة الإسلام والمسلمين ؟ .. أم الاستعانة بها على تقرير عقائد الإسلام لدى العقول التي كانت مبهورة بتراث اليونان في البلاد التي فتحها المسلمون ؟ .. والخلوص إلى رأي في المدى الذي يمكن أن يصبح فيه إبداع الكندي الفلسفي جزءا أصيلا في فلسفة إسلامية متميزة عن فلسفة اليونان ؟ ..

● أما مصادر هذا البحث فهي :

تلك التي تصور الواقع الفكري لعصره .. والمذاهب التي تصارعت في الساحة الإسلامية يومئذ .. ومصادر تكوينه الفكري .. وما بقي من آثاره الفكرية .. وما كتب عنه وعن فلسفته من كتب وأبحاث ودراسات ..

● والمستوى الجدير بخدمة هذه القضية هو :

أطروحة ماجستير ..



● عنوان البحث :

العناصر الإسلامية في فلسفة ابن سينا

● القضية التى يعالجها :

هى الإسهام فى اكتشاف عناصر إسلامية الفلسفة الإسلامية .. وذلك من خلال تحديد العناصر الإسلامية لدى واحد من أبرز من عرضوا فى تراثنا الفلسفى مقولات الفلسفة اليونانية .. ذلك أن بعضا من المنحازين لاعتبار الفلسفة اليونانية هى الوحيدة الجديرة بأن تكون فلسفة ، والصالحة لأن تمثل الفكر الفلسفى لكل الأمم والحضارات والمعتقدات ، يتخذون من جهود ابن سينا الفلسفية دليلا على صدق موقفهم هذا .. كما أن بعضا من رافضى هذا الرأى يقتطعون ابن سينا من تراثنا ، جاعلين منه مجرد امتداد يونانى مقحم على فكر الإسلام وفلسفة المسلمين .. وهنا تبرز القضية التى على البحث أن يجلوها ، ويحكم فيها .. ماذا فى تراث ابن سينا من عناصر إسلامية ؟ .. وماذا فى هذا التراث من عناصر يونانية ؟ .. وأيهما كان موظفا لخدمة الآخر ؟ ..

● أما خطة البحث فيه :

فإنها تعرض للواقع الفكرى فى عصر ابن سينا .. والمؤثرات الفكرية التى صنعت هذا العقل الفذ .. ثم تعرض لآثاره الفكرية ، متتبعة الإضافات والانتقادات المبثوثة فى شروحه على الفلسفة اليونانية ، لتبلورها ، ولتقارن بينها وبين نظائرها فى صورتها اليونانية الخالصة .. وموسوعتى [الشفاء] و [النجاة] فيهما الكثير والكثير من هذه الإضافات والانتقادات التى تتطلب الجمع والبلورة والربط بجذورها وأصولها الكلامية الإسلامية ..

كما تهتم خطة البحث بما كتبه ابن سينا فى [فلسفة المشرقيين] وبكتاباته ذات الطابع الإسلامى الخالص .. وصولا إلى تحقيق الغاية من البحث : أىّ العناصر فى تراثه إسلامى ، يشهد تميز الإسلام والمسلمين فى الفلسفة ؟ .. وأيها يونانى ؟ .. ولماذا اهتم به ابن سينا ؟ .. ليكون فلسفة لأمتنا ؟ .. أم ليكون سلاحا للعقل المسلم ضد خصوم إسلامية فلسفتنا ؟ ...

● أما مصادر هذا البحث فهى :

تلك التى تصور عصر ابن سينا وواقعه ، الفكرى والسياسى ، ومابقى من تراثه .. وما كتب عنه من كتب ودراسات حديثة ومعاصرة ..

● والمستوى الجدير بخدمة هذه القضية :

أطروحة دكتوراه .

● عنوان البحث :

العناصر الإسلامية في فلسفة ابن رشد

● القضية التى يعالجها :

هى موقع ابن رشد من إسلامية تراثنا الفلسفى .. وهل كانت شروحه على أرسطو تبنيا لفلسفة اليونان كى تكون فلسفة الإسلام ؟ .. أم أن ابن رشد المبدع .. المتكلم .. الفقيه .. القاضى كان المبدع إسلامياً ، حتى فى ثنايا الشروح التى قدمها لفلسفة أرسطو ؟ .. ومن ثم ، ففى أى المعسكرات نصنفه .. معسكر الإسلاميين الفلاسفة ؟ .. أم معسكر الفلاسفة المشائين ؟ ..

● أما خطة البحث فيه :

فإنها تعنى بالواقع الفكرى والسياسى لعصره ، ولمجتمعه الأندلسى .. وللتكوين الفكرى الذى صاغ عقله .. ثم تعرض لشروحه على أرسطو ، وتجمع منها إضافاته وانتقاداته لتبلورها قضايا ومقولات .. ثم تعرض لإبداعه الخالص فى كتبه الكلامية : [تهافت التهافت] و [مناهج الأدلة] و [فصل المقال] .. لترى مدى اتساق إضافاته فى شروحه على أرسطو ، وانتقاداته لمقولاته ، مدى اتساقها مع إبداعه الكلامى فى تآليفه الخالصة .. وصولا إلى الحكم على المدى الذى بلغه إبداعه فى سلم إسلامية المعارف الفلسفية فى تراثنا .. وهل نستطيع أن نقول بوجود : « رشدية إسلامية » ـ تخصنا نحن ـ كما قال الغرب ـ إبان نهضته ـ بوجود « رشدية لاتينية » ، اهتم بها واحتضنها ، لأنها هى التى تخصه فى تراث ابن رشد ؟..

● أما مصادر هذا البحث فهى :

تلك التى أرخت لعصره ولواقعه فكريا وسياسيا .. وأعمال المفكرين والفلاسفة الذين تتلمذ عليهم .. والتراث الفقهى الذى صنع ابن رشد الفقيه والقاضى .. والتراث الكلامى الذى صنع ابن رشد المتكلم .. ومابقى لنا من تراثه كشارح لأرسطو .. وكمبدع ومؤلف فى علم الكلام وفى الفقه المالكى .. وكذلك ماكتب عنه وعن فكره الفلسفى والكلامى من كتب ودراسات ..

● والمستوى الجدير بخدمة هذه القضية هو :

أطروحة دكتوراه .



● عنوان البحث :

صورة الإسلام وحضارته فى الفكر الغربى

● القضية التى يعالجها :

هى التعريف بحقيقة صورة الإسلام ، كدين ، والإسلام ، كحضارة ، والمسلمين ، كأمة ، فى العقل والوجدان الغربى ، تاريخيا ، وفى العصر الحالى .. والنقد والتقويم لهذه الصورة ، والتوعية بأسبابها وغاياتها ، لجلاء صفحة من صفحات الصراع الحضارى بين الإسلام وأمته وحضارته وبين الحضارة الغربية الاستعلائية العدوانية .

● أما خطة البحث فيه فهى :

التأريخ لبداية تكون هذه الصورة عن الإسلام وحضارته لدى الغرب .. وبيان معالم وملامح هذه الصورة لدى الشرائح الغربية المختلفة .. لدى المبشرين ، على امتداد وتطور أساليب التبشير .. ولدى المستشرقين ، القدامى منهم والمحدثين .. ولدى الرحالة والسائحين .. ولدى التجار ورجال الأعمال وخبراء الشركات الغربية .. ولدى القادة العسكريين وأركان الإدارة الاستعمارية ودوائر استخباراتها .. ولدى الفنانين والأدباء ــ رسامين وقصاصين وشعراء ــ ..

وكذلك دراسة هذه الصورة لدى القطاع الذى اجتذبه الإسلام ، فأسلم ، من مواطنى البلاد الغربية .. ثم الكشف عن الثابت والمتطور فى عناصر وملامح هذه الصورة عن الإسلام وحضارته .. وبيان كيف استخدم الغرب تصويره هذا للإسلام وحضارته فى خدمة أهداف مخططه الرامى إلى السيطرة السياسية والاقتصادية والحربية والفكرية على ديار الإسلام ..

وكيف السبيل إلى تصحيح ماهو خطأ فى تصورات الغرب عن الإسلام والمسلمين ؟ ..

وذلك وصولا إلى عمل فكرى يسهم فى المعركة المحتدمة بين أمتنا الساعية إلى النهضة ، وبين هيمنة الاستلاب الغربى التى تعمل على الحيلولة بين أمتنا وبين بلوغ هذا الهدف .

● أما مصادر هذا البحث فهى :

الكتابات الغربية العديدة والمتنوعة التى كتبت عن الإسلام ، والشرق ، والتراث الإسلامى ، والشعوب الشرقية .. وتقارير القناصل .. وكتب الرحلات .. والدراسات الاستشراقية .. الخ .. الخ .. وكذلك الدراسات الإسلامية والشرقية التى كتبت تقويما لهذه الكتابات الغربية ..

● والمستوى الجدير بخدمة هذه القضية هو :

أطروحة دكتوراه .

● **عنوان البحث :**

صورة الحضارة الغربية فى الفكر الإسلامى

● **القضية التى يعالجها :**

جلاء صورة الغرب ، بقسماتها المختلفة ، فى العقل والوجدان المسلم .. وخاصة فى عصر ثورة وسائل الاتصال ، التى تخلق عالما كالمدينة الواحدة ، لاسبيل فيه للعزلة ، التى يتجاهل فيها فريق فريقا آخر ، فيستغنى عن مشاركته أو يأمن آثار سلبياته ..

● **أما خطة البحث فيه فهى :**

تبدأ بالتاريخ للخيوط الأولى التى كونت التصورات الإسلامية عن الغرب ، منذ ماقبل الحروب الصليبية ، ومن خلال الاحتكاك السلمى أو العنيف ، عبر الأندلس أو الجزر القريبة من جنوبى أوروبا فى البحر المتوسط ..

ثم صورة الغرب التى تكونت لدى المسلمين فى عصر الحروب الصليبية ... وهذه الصورة فى الكتابات التى عالجت محنة انحسار الإسلام عن الأندلس .. وصورة الغرب فى كتابات الرحالة المسلمين ، القدماء والمحدثين .. وصورة الغرب فى فكر الدعوات الإسلامية الحديثة ـ كالوهابية ـ والسنوسية ـ والمهدية ـ وحركة الجامعة الإسلامية (جمال الدين الأفغانى ومدرسته) ـ .. وصورة الغرب فى عصر المد الاستعمارى الغربى الحديث .. صورته لدى الدوائر التقليدية ـ تعليمية وصوفية ـ .. ولدى الدوائر المتغربة .. ولدى المدرسة الإسلامية المجددة .. وصورة الغرب فى الوجدان الشعبى .. وصورة الغرب لدى دوائر السياسة والاقتصاد عندنا .

ثم صورة الغرب لدى الدوائر غير المسلمة فى الشرق ـ الكنائس التى هى امتداد لمذاهب الغرب الدينية ـ والمثقفون المسيحيون المتغربون .. وغير المتغربين ...

ثم تحديد الثابت والمتغير من معالم هذه الصورة التى تكونت للغرب ، وخاصة لدى التيارات الفكرية المعاصرة .. ولدى الأحزاب التى تمثل فكريتها امتدادا لفكرية الغرب .. أو التى ترفض الغرب جملة .. أو التى تميز بين ألوان فكره فتتخذ موقفا انتقائيا وفق معايير حددتها ..

وذلك وصولا إلى ضبط وتوضيح وتصحيح صورة الغرب وحضارته فى النظرة الإسلامية المعاصرة ..

● **أما مصادر هذا البحث :**

كل الكتابات التى أرخت لعلاقة الشرق بالغرب .. والتى تناولت القضايا التى أشرنا إليها فى خطة البحث وقضاياه ..

● **والمستوى الجدير بخدمة القضية هو :**

أطروحة دكتوراه .

● عنوان البحث :

إحصاء العلوم وتصنيفها فى الحضارة الإسلامية

● القضية التى يعالجها :

هى البحث عن مدى تميز هذه الصفحة من صفحات الفكر التراثى بسمات إسلامية متميزة ؟ .. وهل لدينا فى هذا الميدان من ميادين المعرفة مايميزها بالإسلامية ؟

● أما خطة البحث فيه فهى :

تبدأ بالتعريف بفن إحصاء العلوم .. وتصنيف العلوم .. والبدايات الأولى لنشأة هذا الفن .. ولمن الريادة فيه ؟ ..

ثم نعرض الدراسة لبداية التأليف بهذا الفن فى الحضارة الإسلامية . ولأهم مصادره .. ولتطور الكتابة فيه ..

كما تعرض للخصائص التى تميز فن التأليف الإسلامى فيه عن نظائرها فى الحضارات الأخرى .. وهل هناك إضافات إسلامية ؟ .. وما علاقة هذه الإضافات والخصائص بالإسلام كدين ؟ .. ومدى إسهام هذا التميز فى تمايز الحضارة الإسلامية عن الحضارات الأخرى ؟ .. وهل هذا التميز عام فى كل العلوم ؟ .. أم خاص ببعضها ؟ .. ولماذا ؟ ..

وماهى علاقة هذا الفن بفلسفة العلم ؟ .. وهل من الممكن استخلاص منهج إسلامى فى إحصاء العلوم وتصنيفها ؟ ..

● أما مصادر هذا البحث فهى :

بالدرجة الأولى الفهرست لابن النديم .. وماكتب عن إحصاء العلوم وتصنيفها وفنونها وكتبها وشرفها وترتيبها .. من مثل ماكتبه الفارابى .. والخوارزمى .. وطاش كبرى زاده .. وحاجى خليفة .. وغيرهم من الذين صنفوا فى هذا الموضوع .. وماكتب حديثا مما له علاقة بهذا المبحث .

● والمستوى الجدير بخدمة هذه القضية هو :

أطروحة ماجستير .



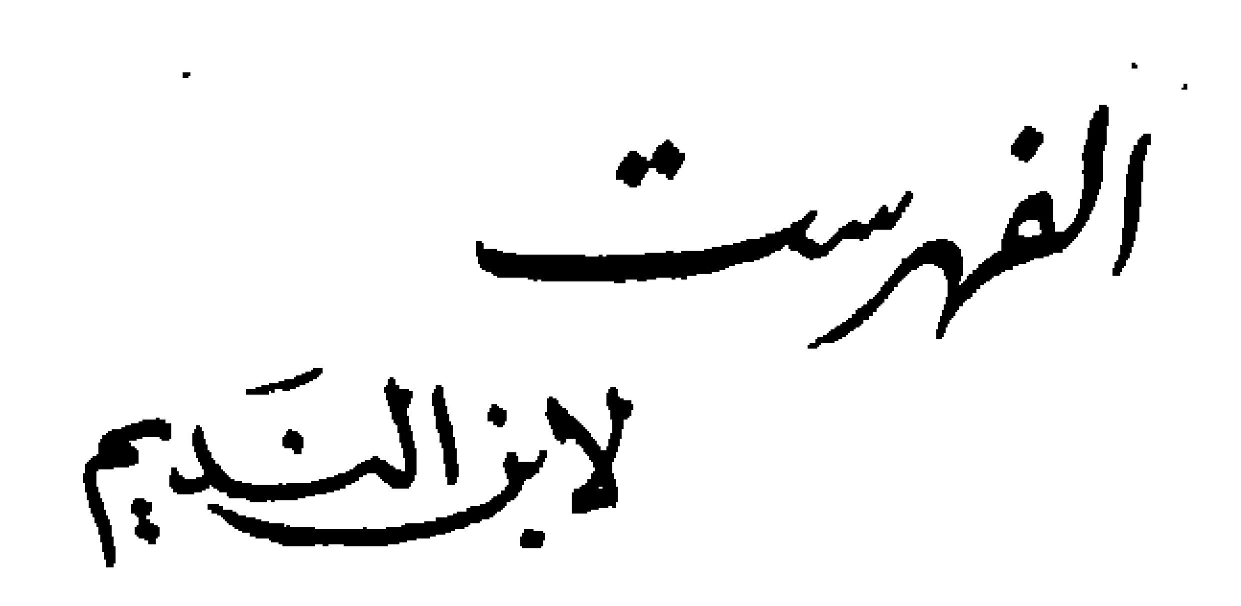


من المراحل الأولية الأساسية فى خطة عمل المعهد العالمى للفكر الاسلامى عملية اكتشاف التراث والتعريف به : اكتشاف ما فيه من اسهامات فى شتى فروع المعرفة وإن لم تصنف تحت العناوين المعاصرة المعروفة للمتخصصين فى العلوم الحديثة ، والتعريف به لهؤلاء المتخصصين الذين باعدت مناهج الثقافة الازدواجية ـ شرعية وعصرية ـ بينهم وبين الافادة منه فضلا عن معرفته ويسر الاتصال به .

ومن بين مشروعات المعهد فى هذا المجال مشروع التعريف بالتراث الذى ننشر فى هذا الباب [التعريف بالتراث] الذى استحدثناه لهذا الغرض نماذج مما تم انجازه ، ريثما يكتمل المشروع وينشر فى عدة مجلدات لكل فرع من فروع المعرفة مايخصه منها .

ويقوم بالتعريف أساتذة متخصصون كل فى موضوع الكتاب الذى يقوم بالتعريف به .





الفهرست لابن النديم

أ . سناء المقدم

يكاد يجمع من ينقل منه ومن يترجم له على أن اسمه محمد بن إسحق ، وبعضهم يقول محمد بن النديم ، وتارة يقولون قال ابن النديم ويختلفون فى كنيته ، فبعضهم يكنيه بأبى الفتح وبعضهم يكنيه بأبى الفرج .

ولا يُعرف عن حياة ابن النديم الكثير ، ولا أين ولد ولا متى توفى . إلا أنه يمكن أن نستنبط أنه ولد فى الربع الأول من القرن الرابع الهجرى ، حوالى عام ٣٢٥هـ / ٩١٣م ، إذ إنه ذكر أنه تقابل مع أحد العلماء ، وهو المكنى بأبى بكر البردعى عام ٣٤٠ هـ . أما عن وفاته فقد ذكر ابن حجر العسقلانى فى « لسان الميزان » أنه توفى عام ٣٨٨ هـ . وذكر ابن النجار فى « ذيل تاريخ بغداد » أنه مات فى شعبان عام ٣٨٥ هـ ، مع أننا نجد فى الفهرست مؤلفين توفوا بعد هذا التاريخ . غير أن هناك رأيا يذهب إلى سنة الوفاة هذه إضافة ترك المؤلف لها بياضا سجلت بعد وفاته .

ولا ندرى أهو بغدادى بحكم المولد أو لطول إقامته فى بغداد . ومما لا شك فيه أنه أقام فيها زمنا طويلا ، فقد تعرف إلى أبى عبد الله محمد بن عمران بن موسى بن سعيد المرزبانى ، والمعافى النهروانى القاضى ، أحد المتفقهين على مذهب أبى جعفر الطبرى ، ودرس على سليمان المنطقى ، وكان صديقا لأبى الخير الخمار ، أحد المشتغلين بالفلسفة فى عصره ، وكذلك يحيى بن عدى .

وعلى الرغم من أهمية العمل الذى قام به ابن النديم فى ذلك الزمان ، واشتهر به على مر العصور فإنه من الملاحظ تجاهل كتب التراجم له ؛ فلم يذكره ابن خلكان صاحب « فوات الوفيات » كما أهملته أكثر كتب التراجم . ومن ذكره منهم مثل ياقوت الحموى فى كتابه « معجم الأدباء »

ترجم له ترجمة مختصره لا تفى بالغرض وربما كان كونه شيعيا معتزليا سببا فى إغفال اصحاب كتب التراجم له .

وكان ابن النديم وراقا ـ مثل والده ـ يتعاطى صناعة الكتاب . ويكشف لنا كتاب الفهرست عن صناعته هذه ، فهو ينقل عن كثير من وراق زمانه ، وعن أمناء المكتبات أمثال أبى على بن سوار الكاتب الذى يقول عنه أنّه عمل خزان الوقف بالبصرة . كما تصفه بعض الكتب أيضا بأنه كان كاتبا وكلتا الحرفتين أعانه على سعة الاطلاع وحب الكتب .

وقد عاش ابن النديم فى العصر العباسى الثالث أو المائة الثالثة من الدولة العباسية ، حيث يصف المؤرخون هذا العصر بأنه عصر الإسلام الذهبى للعلم . حيث نضجت وتقدمت فيه العلوم على اختلاف مواضيعها ، وظهرت الكتب الوافية فى أكثرها ، ولا سيما فى اللغة وعلومها وفى التاريخ ، والجغرافيا والأدب والطب والفلسفة . وكانت بغداد فى ذلك العصر كعبة العلم وحُج العلماء .

ومع أن الكتاب قد نشر باسم « الفهرست » إلا أن ياقوت الحموى ذكره فى معجمه على أنه « فهرست الكتب » وأطلق عليه ابن حجر العسقلانى « فهرست العلماء » وذكره صاحب كشف الظنون باسم « فهرس العلوم » أما إسماعيل البغدادى فيسميه « فوز العلوم » . ويعرفه بأنه كتاب الفهرسة فى الأخبار والتراجم وأنواع الفنون . ويعتقد أن إسماعيل البغدادى قد حرف الاسم الوارد فى كشف الظنون من فهرس العلوم إلى فوز العلوم .

وذكر ابن النديم فى مواضع مختلفة من كتابه أنه ألفه عام ٣٧٧ هـ / ٩٨٧ م أى أنه كتبه وهو فى الخمسين من عمره تقريبا .

والكتاب يبدأ بمقدمة قصيرة يحدد فيها المؤلف مجال الكتاب ، وحدوده ، فهو يتضمن الكتب التى ألفت منذ أقدم العصور إلى عصر ابن النديم ، أى حوالى القرن العاشر الميلادى .

كما أنه يغطى الكتب الموجودة فى شرق العالم الإسلامى والعراق ، وخاصة بغداد حيث كان يعيش ابن النديم . كما جمع الكتاب ما ترجم إلى العربية من الكتب الموجودة فى بلاد الروم والصين والبلدان الأخرى لمؤلفين عرب أو غير عرب .

أما الموضوعات التى يغطيها الكتاب فهى الموضوعات التى كانت سائدة فى عصر المؤلف ، سواء كانت موضوعات إسلامية أو موضوعات فى شتى ألوان المعرفة .

وعلى ذلك نجد أن ابن النديم هدف من كتابه إلى أن يكون حصرا وراقيا (ببليوجرافيا) شاملا لكل ماكتب فى لغة العرب ، وماترجم إليها فى شتى فروع المعرفة حتى عام ٣٧٧ هـ .

وبعد تحديد هذا الإطار العام للكتاب نجد أنه يصف لنا محتوياته وتنظيمه . والواقع أنه تنظيم هرمى .

فقد نظم ابن النديم كتابه فى عشر مقالات أو أبواب فى : وصف لغات الأمم والنحويين واللغويين ، والأخبار والسير ، والشعر والشعراء ، والكلام والمتكلمين ، والفقه والفقهاء والمحدثين ، والفلسفة والعلوم القديمة والأسماء والخرافات والعزائم والسحر والشعوذة ، والمذاهب والاعتقادات ، وأخبار الكيميائيين والصنعويين من الفلاسفة القدماء وأسماء كتبهم .

ثم يقسم كل مقالة أو باب إلى عدد من الفنون ، يختلف عددها من مقالة إلى أخرى . ويقسم كل فن إلى عدد من الموضوعات المتفرعة عنه .

ثم يذكر أصحاب المؤلفات فى كل موضوع وتحت اسم كل مؤلف يسجل أعماله دون ترتيب للمؤلفين أو لأعمالهم .

ويبدأ كل مقالة بعرض تاريخى لموضوعها وأول من ألف فى هذا الموضوع . ويعرف بهذا الشخص ، فيذكر اسمه وما اشتهر به من أنواع العلوم وبعض الأخبار عنه والتى تبين مبلغ علمه وسنة ميلاده وسنة وفاته . أى ترجمة موجزة له .

ثم ينتقل إلى مؤلفات هذا الشخص فيذكرها متتابعة دون شرح أو مع بيان محتوياتها باختصار . وأحيانا لا يذكر اسم الكتاب الأصلى وإنما يذكر اسمه المشهور المتداول على الألسنة .

ويحرص ابن النديم على تحديد الكتب التى رآها بنفسه ، والكتب التى سمع أو قرأ عنها . ويحدد لنا أحجام الكتب التى رآها ويوضح أوصافها وملامحها البارزة . ولم يكتف بتحديد أحجام الكتب التى رآها وبيان أوصافها ، بل تطرق إلى تقييمها وتحديد أصيلها . كذلك عدد ماينقله إلى مصادره فى أغلب الأحيان . واستخدام مايعرفه الآن بالإحالات ؛ فهو حين يذكر شخصا ما فى موضعين من الكتاب يشير فى أحد الموضعين الى أن ذكره قد ورد فى موضع سابق أو لاحق . ويلاحظ أنه لا ينحاز لرأى دون الآخر بغير دليل .

وهكذا نجد مدى بعد الرؤية والوضوح والوعى فى عمله الوراق « الببليوجرافى » هذا ، وإن كان ذلك لا يعفيه من بعض المآخذ ، كذكره أشخاصا ليست لهم مؤلفات ، وذكره الكتاب مقرونا باسم المؤلف دون العنوان : فيقول كتاب فلان دون ذكر العنوان . وقد أدى حرص ابن النديم على تراجم المؤلفين إلى تضارب الآراء حو طبيعة كتابه ، وما إذا كان من الأعمال الوراقية أم من أعمال التراجم .

ويظل كتاب الفهرست أقدم وثيقة شامله تبين مدى ماوصلت إليه الحياة العقلية الاسلامية فى عصر من أزهى عصور الحضارة ، وهو عصر بنى العباس . ولولاه لضاعت أسماء كثير من كتب تراثنا

وأوصافها كما ضاعت الكتب نفسها ضحية الغزوات الخارجية التى تعرضت لها الأمة الإسلامية ، ولتعذر على من يتصدى لتأريخ الحضارة والفكر الإسلامى أن يستند إلى عمل وثائقى يطمئن إليه . بل إن كتاب الفهرست يعتبر الأساس الذى اعتمد عليه كل من جاء بعد ابن النديم من الوراقين المسلمين . وهو بحق أقدم عمل وراق شامل عرفته البشرية .

وقد عرف أهل الغرب هذا الكتاب منذ أواخر القرن السابع عشر الميلادى حيث انتقلت مخطوطاته من مصر إلى باريس ومن القسطنطينية إلى ليدن . وللمستشرق الألمانى جوستاف فلوجل Gustav Flugel الريادة فى تحقيق هذا العمل . فقد ظل بعد أن جمع مخطوطاته من فينا وباريس وليدن يعمل على نشره مدة خمسة وعشرين عاما ، ولكنه مات عام ١٨٧٠م قبل أن يتم طبعه ، فقام بهذا العمل رودج Roedig روميلر Aus Muelle ونشر الفهرست عام ١٨٧١ و ١٨٧٢م . بعنوان :

Kitab al Fihrist, wit Anmerkungen hersg. Von Gustav Flugel, nach dessen Tode besorget von johannes Roedins and August Mueller. Leipzig, F.C.W. Vogel 1871-72. 2u. in t.

ومما لا شك فيه أن هذا العمل كان عملا عظيما فى القرن التاسع عشر . ولكن المستشرق H.Ritter تمكن من العثور فى مكتبة كوبريللى بالآستانة على المخطوطات الأصلية التى نقلت عنها المخطوطات التى اعتمد عليها فلوجل . وبرهن على أن المخطوطات التى اعتمد عليها فلوجل أساس ضعيف للنشر ويجب الرجوع إلى الأصول التى عثر عليها .

وقد اعتمد فلوجل على مخطوطات أهمها :

١ – مخطوط فينا ٣٣ Wien 33
٢ – مخطوط فينا ٣٤ Wien 34
٣ – مخطوط باريس ١٤٠٠ Paris 1400
٤ – مخطوط ليدن ٢٠ Leydenxx

وقد برهن ريتر على أن المخطوط (فينا ٣٣) منقول عن مخطوط (كوبريللى ١١٣٤) وأن المخوط (فينا ٣٤) منقول عن مخطوط (كوبريللى ١١٣٥) وأن مخطوط باريس ١٤٠٠) منقول عن جزء من مخطوط (كوبريللى ١١٣٤) وأن المخطوط (ليدن ٢٠) هو كما ذكر فلوجل صورة طبق الأصل من مخطوط (فينا ٣٤) .

أما مخطوط (كوبريللى ١١٣٥) فقد كتبه يوسف بن منصور فى ربيع الثانى من عام ٦٠٠هـ ويحتوى هذا المخطوط على المقالات الأربع الأخيرة فقط من كتاب الفهرست .

ولقد عثر ريتر على مخطوط (شهيد على باشا ١٩٣٤) ، واستنتج بمقارنة هذا المخطوط بمخطوط (كوبريللى ١١٣٤) ،

الذى هو أساس مخطوط (فينا ٣٣) أن (كوبريللى) هذا نقل عن مخطوط (شهيد على باشا ١٩٣٤) أى أن مخطوط (شهيد على باشا ١٩٣٤) هو الأصل .

وبما أن ريتر قد برهن على أن مخطوط (فينا ٣٤) نقل عن مخطوط (كوبريللى ١١٣٥) إذاً فقد عرفت أصول هذه المخطوطات جميعا ، وهما مخطوطتا (شهيد على باشا ١١٣٤) و (كوبريللى ١١٣٥) وقد قارن ريتر مواضع مختلفة فى طبعة فلوجل بهذه الأصول فوجد بها أخطاء كثيرة .

كذلك ظهرت فى مصر طبعة لهذا الكتاب عام ١٣٤٨ هـ نشرتها المكتبة التجارية الكبرى ــ وقد صدّرت هذه الطبعة بمقالة شائقة عن حياة ابن النديم وفضل الفهرست بقلم أحد الأساتذة بالجامعة المصريه . إلا أن الناشر لم يوضح المخطوطات التى اعتمد عليها . وقد أضاف فى آخر الفهرست ــ وكان يجب أن يكون فى أول المقالة الخامسة ــ الجزء الذى نشره هوتسما Houtsma . وقد ذكر مقدم طبعة المكتبة التجارية أن فلوجل اعتمد فى نشره لكتاب الفهرست على نسخة مخطوطة فى مكتبة باريس ، ونسخة فى مكتبة كوبريللى بالآستانه ، ونستختين فى فينا ونسخة فى ليدن ، ولكن فلوجل لم يعتمد مطلقا على نسخة مكتبة كوبريللى .

وقد قامت مكتبة خياط ببيروت باستنساخ طبعة فلوجل ونشرها عام ١٩٦٤ .

كذلك ظهرت عام ١٩٧١ طبعة أخرى فى طهران حققها رضا تجدد وقد اعتمد فيها على مخطوطة (جستربيتى رقم ٣٣١٥) بدبلن عاصمة ايرلندا الجنوبية ومخطوط (شهيد على باشا رقم ١٩٣٤) بمكتبة السليمانية باستانبول ، وهما معا تشكلان نسخة واحدة من الكتاب للتماثل فى القطع والخط وسائر الأوصاف الأخرى ، فمخطوطة (جستربيتى) تحوى المقالات الأربعة الأولى ونبذة من أول المقالة الخامسة التى لم تطبع إلى وقتنا هذا . أما مخطوطة (شهيد على باشا) فهى تبتدىء رأسا بترجمة الواسطى أبى عبد الله محمد بن زيد الواسطى فى الفن الأول من المقالة الخامسة وتمتد إلى آخر المقالة العاشرة . وقد اتخذ رضا تجدد هذه المخطوطة التى انقسمت إلى قسمين أصلا فى الطبع ، وجعل طبعة فلوجل للمعارضة واستبانة الأخطاء وقد ترجم رضا تجدد هذه الطبعة إلى اللغة الفارسية حوالى عام ١٩٧٣ .

وقد قام الدكتور بايارد دودج عميد الكلية الأمريكية ببيروت بترجمة هذا الكتاب إلى اللغة الإنجليزية . وصدر فى مجلدين ، ولكنه قام بتحقيق النص الذى استند إليه . فقد اعتمد الدكتور بايارد على المخطوطة الرئيسيةً المتوافرة للاستخدام وهى مخطوطة (جستربيتى رقم ٣٣١٠)

ومخطوطة (شهيد على باشا رقم ١٩٣٤) بمكتبة السليمانية باستانبول . وتعد الطبعة التى أصدرها الدكتور بايارد الآن هى الطبعة الأساسية التى يستند إليها علماء الغرب الآن وقد قامت بنشرها جامعة كولومبيا بالولايات المتحدة الأمريكية .





إرشاد القاصد

إلى أسنى المقاصد

لمحمد بن ابراهيم بن ساعد الأنصاري السنجاري

أ . عبد الرحمن عبد الهادى

المؤلف :

هو شمس الدين محمد بن إبراهيم بن ساعد الأنصارى السنجارى ، يكنى بأبى عبد الله ، ويعرف فى بعض الأحيان بابن الأكفانى ، وتضاف إلى اسمه صفة « السنجارى » نسبة إلى سنجار محل مولده ونشأته .. وهى ، فيما يقول ياقوت الحموى ، مدينة مشهورة من نواحى الجزيرة ، بينها وبين الموصل ثلاثة أيام .

ولسنا ندرى على وجه التحقيق زمن ولادته ، بينما يتفق كل من ترجم له على أنه بعد نشأته فى سنجار رحل إلى القاهرة وسكن فيها ، حتى وفاته فى طاعون مصر الذى ألم بالبلاد والعباد ، وكان ذلك فى العام ٧٤٩ هـ ــ ١٣٤٨ م .

ولعل انتقال ابن ساعد إلى القاهرة نتيجة طبيعية لما ألم بالعراق فى منتصف القرن السابع الهجرى ، حيث اكتسح التتار ملك العراق ، وأسقطوا مدينة بغداد عام ٦٥٦ هـ . وبذلك آلت تركة بغداد الى القاهرة ، وحملت مصر من الأعباء ماكان يحمله العراق . وأصبحت القاهرة منذ ذلك الحين مركزا للعلوم الإسلامية والعربية ، وملجأ لذويها يفرون إليها من شتى الممالك والأمصار .

وفى القاهرة زاول ابن ساعد الأنصارى صناعة الطب . على أنه لم يكن طبيبا فحسب ، إذ يذكر صلاح الدين الصفدى ، صاحب « الواف بالوفيات » والمعاصر له (ت ٧٦٤ هـ) ، فى ترجمته أنه فاضل جمع أشتات العلوم ، وبرع ؟! فى علوم الحكمة ، وأنه إمام ؟ فى الهيئة والحساب والهندسة ، وأما الطب فكان إمام عصره ، وأما الأدب فإنه فريد فيه ، وله فيه تصانيف ، وأنه له اليد الطولى فى

الروحانيات والطلاسم ومايدخل فى هذا الباب ، وأنه له اليد الطولى فى معرفة الأصناف من الجواهر والقماش والآلات وأنواع العقاقير والحيوانات .... إلى آخره مما يعكس لنا موسوعية الرجل .

ويعزز ذلك ويعضده ، مايذكره له خير الدين الزركلى ، صاحب الأعلام ، من مصنفات تبلغ الثمانية ، على رأسها هذا المؤلف الذى بين أيدينا الآن .. وهو أشهر ماعرف به ابن ساعد الأنصارى .

الكتـــاب :

وهو كتاب قليل الحجم عظيم الشأن . فعلى الرغم من أن عدد صفحاته فى إحدى طبعاته لاتتعدى المائة صفحة ، إلا أنه يعكس لنا الحياة العقلية للمسلمين بصورة منظمة مرتبة منذ عصر التأليف وهى القرن الثامن الهجرى . والغرض من الكتاب ، كما يقول ابن ساعد فى مقدمته هو « ذكر أنواع العلوم على التفصيل ليتبين منها ماهو الغرض ويستفاد منها أمور أخر بالعرض » أو كما يقول فى خاتمة الرسالة « إرشاد المتعلم إلى ماهو أهم فى التعلم » . ونحن من تجربتنا البشرية الطويلة لانعرف قصدا أسنى من ذاك الذى قصد إليه ابن ساعد الأنصارى وأقرانه من فطاحل العلماء المسلمين .

ويستخدم الكاتب ثلاثة سبل أو مناهج فى الوصول إلى قصده الذى يريد . فيستخدم ، أولا ، سبيل التصنيف فى محاولة جادة لتنظيم المعرفة بكل علومها التى وصلت إليها فى عصره ، ويستخدم الكاتب ، ثانيا ، سبيل التعريف لكل علم من هذه العلوم مبينا حدودها وموضوعاتها ، ويستخدم الكاتب ، ثالثا ، السبيل الوراقى (البيليوجرافى) حيث يلحق بكل علم من هذه العلوم قائمة بأهم المؤلفات وأبرزها فى الدلالة على موضوعات علومنا الإسلامية . وهكذا تتكامل وتتلاحم السبل الثلاثة لإرشاد المتعلم إلى أبواب العلم ومفاتيح التعلم .

وفيما يتصل بالسبيل الأول ، نجد أن تصنيف ابن ساعد للعلوم العربية الإسلامية التى وجدت فى القرن الثامن الهجرى يدلنا على عقلية منظمة مرتبة ، ذات قدرة هائلة على التحديد والتجريد . فهو يقسم العلوم ، ابتداء ، إلى صنفين : علوم لاتقصد لذاتها بل لغيرها ، وعلوم مقصودة لذاتها ، أما العلوم الأولى فيحصرها المؤلف فى علمى المنطق والأدب ، فالعلم الأول لايقصد لذاته وإنما للمعانى ، والثانى لما يتوصل به إلى المعنى من اللفظ والخط . أما الغلوم المقصودة لذاتها فهى العلوم الحكمية ، ويقصد بالحكمة هنا ، وفقا لحديث ابن ساعد « استكمال النفس الناطقة فى قوتها النظرية والعملية بحسب الطاقة الإنسانية » . ومن هنا فهو يقسم هذه العلوم الحكمية إلى أولى نظرية وأخرى عملية ، وفى العلوم الحكمية النظرية يصنف المؤلف ستة علوم : العلم الإلهى ، الهندسة

والهيئة والعدد والموسيقى (فيما يطلق عليها جميعا العلم الرياضى) ، ثم العلم الطبيعى . أما العلوم الحكمية العملية فيصنف فيها ثلاثة علوم : السياسة وعلم الأخلاق ، وعلم تدبير المنزل .

ومن هنا نجد لدينا عشرة علوم أصلية ، سبعة نظرية هى الإلهى والطبيعى والهندسة والهيئة والعدد والموسيقى ، وأضاف إليها المؤلف علم المنطق غاضا البصر عن كونه مقصودا لغيره لا لذاته ثم ثلاثة علوم عملية هى السياسة والأخلاق وتدبير المنزل . وعن هذه العلوم الأصلية تنقسم وتتجزأ علوم أخرى فرعية تبلغ جملة العلم على التفصيل المذكور فى هذه الرسالة ستون علما .

ولعل ما أضافه ابن ساعد الأنصارى إلى سابقيه ومتقدميه من فلاسفة وعلماء الإسلام هو تقسيمه للعلوم الإسلامية ، لا من حيث مناهج تحصيلها (النقل أو العقل) ، وإنما من حيث غاياتها وأهدافها : فثمة علوم تطلب لذاتها وهى العلوم النظرية ، وثمة علوم أخرى تطلب لأجل العمل أو المنفعة وهى العلوم العملية .

وعلى الرغم مما يبدو من تأثرا بن ساعد الأنصارى بفيلسوفنا الفارابى فى مؤلفه الضليع « إحصاء العلوم » ، إلا أنه كان أكثر تفصيلا منه نتيجة لتعدد العلوم فى عصره ، كما أنه أضاف تصنيفه الرأسى للعلوم بتقسيمها إلى ما هو أصلى منها وفرعى .

أما السبيل الثانى الذى يسلكه ابن ساعد فى إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد فهو التعريف بالعلوم الإسلامية . كما أنه يشفع هذا التعريف بسبيل ثالث هو تقديم قائمة وراقية (بيليوجرافية) منتقاة بأهم ما أنتجته قرائح المسلمين فى كل علم من هذه العلوم . وتقتضى طبيعة المؤلف التحدث عن السبيلين معا .

لعل مؤلفنا هذا ، فى شكله وموضوعه ، أقرب إلى ما يسمى الآن فى لغتنا المعاصرة بـ « المرشد إلى أدب الموضوع » . والمرشد إلى أدب الموضوع ، كما نعرفه اليوم ، يتناول موضوعا محددا من موضوعات المعرفة البشرية ، ويأخذ فى بيان حدوده ومجالاته وارتباطاته بغيره من العلوم ، ثم يرفق ذلك كله بقائمة بأبرز المؤلفين وأهم المؤلفات فى هذا المجال . فإذا كانت الأدلة المعاصرة ، لطبيعة العالم الذى نعيش ، تتناول موضوعا محددا تستغرق فيه جهدها وبحثها على الرغم من حجمها الكبير ، فإن مؤلفنا هذا ، لطبيعة العصر الذى وجد فيه ، يتناول مجالات العلم على إطلاقه بالرغم من حجمه الصغير . فإذا كان ذلك كذلك ، فإنه يمكننا أن نعد « إرشاد القاصد » مرشدا موجزا فى العلوم العربية الإسلامية حتى القرن الثامن من الهجرة .

وابن ساعد فى تعرضه للتعريف بالعلوم لايمر على قضاياها مر الكرام . وإنما يعرض للخلفيات العلمية والتاريخية ماوسعه ذلك ، ويعرض لأئمة العلوم وآرائهم بأسلوب المتقصى للحقائق والمثقف الواعى لقضايا العصر الذى يعيشه .

هذا عن التعريف ، أما عن التوصيف أو الوصف الوراق . (الببليوجـراف) للمؤلفات ، فيعرض ابن ساعد للكتب المنتقاة فى كل علم من العلوم بحسب أحجامها ، فمن الكتب ما هى مختصرة ، ومنها ما هى متوسطة ، وماهى مبسوطة ؟ (أى كبيرة الحجم) . ولايكتفى ابن ساعد بإيراد المؤلفات فى ترتيبها ذاك ، وإنما يردف ويعقب ويقارن فيما بينها ويقدم رأيه فيها نفعا للمتعلم .

وبالإضافة إلى سبل مؤلفنا الثلاثة التى سلكها فى إرشاد القاصد ، ثمة مقدمة تتصدر الرسالة وخاتمة صغيرة تذيلها ، والاثنتان تبلغان حوالى ربع الكتاب . وتشتمل مقدمة المؤلف على جوانب ثلاثة تتصل اتصالا مباشرا بالموضوع : شرف العلم والعلماء ، شروط التعليم والتعلم ، والقول فى حصر العلوم . ولايكاد يخلو مصنف تراثى ، اللهم إلا قليلا ، فى تصنيف العلوم أو فى حصر مؤلفاتها والتعريف بها من مقدمة كهذه .

وحيث يختتم ابن ساعد رسالته ، يقدم قائمة بالمصطلحات أو الألفاظ التى يحتاج إليها المبتدئون بطلب العلم ، وهى الألفاظ التى يحتاج المبتدىء إلى تفسيرها « فأردفتها بذلك لئلا يحتاج الناظر فى الرسالة إلى كتاب آخر فى فهمها » . ولايخفى على لبيب أن مثل هذه القوائم قد غدت اليوم من أساسيات العمل العلمى ، والتى يحرص الباحثون على إردافها بمؤلفاتهم ، فأى عقل نابه هذا وأى قريحة نزيهة هذه .

وبعد ، فهذا الكتاب صورة مشرقة لفكر المسلمين ، فى محاولاتهم الدؤوبة فى تنظيم المعرفة البشرية ، وفى تعليماتهم وإرشاداتهم الحكيمة فى شئون العلم والتعليم والتعلم ، وفى إطلاعهم الواسع على المؤلفات ومصدرها وتنظيمها ونقدها وتحليلها . فضلا عن ذلك ، فالكتاب صورة لمجرى التفكير الإسلامى منذ عصر التأليف وحتى القرن الثامن الهجرى .

توجد طبعتان ، فيما نعلم ، لكتاب إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد . وكلتا الطبعتان بدون تحقيق كما تخلوان من أى تعليق . الأولى طبعت بمصر فى العام ١٣١٨ هـ ـ ١٩٠٠ م . بمطبعة الموسوعات بباب الشعرية ؟! تبلغ من الصفحات مائة صفحة وأربع ، وذات مقاس أربع وعشرين من السنتيمترات .

أما الثانية فقد طبعت بالهند دون تاريخ ، لها ذات مقاس الطبعة الأولى إلا أنها تقل فى عدد الصفحات إلى ست وتسعين صفحة ، ومرفق بأولها « حدود النحو » لعبد الله الفاكهانى .

وثمة معلومات أخرى تفيد بطبع إرشاد القاصد فى حيدر آباد ؟ فى ذات عام الطبعة المصرية (١٣١٨ هـ) ، إلا أننا لم نر هذه الطبعة ولم نطلع عليها ، ولانستطيع الجزم بأنها هى الطبعة الهندية التى تحدثنا عنها سالفا ، إذ ليس فيها مايدل على ذلك .





كتاب الشفا لابن سينا

تحليل د. عاطف عراق

يعد أبو على الحسين بن عبد الله بن على ابن سينا من الفلاسفة الكبار بالمشرق العربى الإسلامى : لقد ترك هذا الفيلسوف والطبيب بصمات ظاهرة وواضحة على تاريخ فكرنا الفلسفى والعلمى الإسلامى العربى . كما أثر فكره على تشكيل وجهات نظر كثير من المفكرين والفلاسفة فى عالمنا العربى الإسلامى ، كما عُرفت فلسفته فى البلدان الأوربية بعد ترجمة العديد من كتبه ورسائله إلى العديد من اللغات الأجنبية .

وقد ولد ابن سينا بقرية أفشنه بالقرب من بخارى فى آسيا الوسطى عام ٣٧٠ هـ = ٩٨٠ م وتوفى بهمذان ودفن بها عام ٤٢٨ هـ = ١٠٣٧ م . وهذا يعنى أنه قضى حياته فى أواخر القرن الرابع وجزء من القرن الخامس الهجريين . وكانت الحياة الفكرية فى هذه الفترة فى غاية الازدهار العلمى والفكرى والفلسفى ، إذ نجد أكثر من عالم ومفكر وفيلسوف قضى حياته الفكرية فى تلك الفترة .

كانت حياة ابن سينا الفكرية والاجتماعية والسياسية حافلة بالنشاط ، إذ كان يستثمر كل دقيقة فى حياته استثماراً تاماً . وقد ترك لنا العديد من الكتب والرسائل والتى زاد عددها عن مائتى كتاب ورسالة . وإذا كان ابن سينا قد تأثر بالسابقين فإنه قدم لنا آراء جديدة تعد خاصة به . وقد كانت شهرته كطبيب توازى شهرته كفيلسوف . لقد قام بتأليف العديد من الكتب والرسائل فى مجال الطب والتى تعد بالغة الأهمية وعلى رأس كتبه كتاب القانون فى الطب والذى يقع فى عدة مجلدات .

وإذا كان ابن سينا قد ترك لنا كما قلنا العديد من الكتب فى مجال الفلسفة أيضاً ، فإن من كتبه الهامة غاية الأهمية ، كتابه الشفاء والذى يعد موسوعة فلسفية ضخمة ولا يمكن للدارس للفكر الفلسفى أن يتخطى هذه الموسوعة التى تكشف لنا عن نبوغ

وعبقرية فيلسوفنا ابن سينا . الفيلسوف والطبيب الذى تقام له المهرجانات فى أرجاء العالم كله شرقاً وغرباً تخليداً لذكراه وإحياء لعلمه وفلسفته واعترافاً بعظمته الفكرية ونبوغه العلمى والفلسفى .

كتاب الشفاء إذن يعد من أعظم كتبه فى مجال الفلسفة على وجه الإطلاق وأكبرها حجماً ولا يمكن دراسة أى جانب من جوانب فلسفة ابن سينا ، إلا بالرجوع إلى هذا الكتاب لأنه تضمن ـ كما سنرى ـ كل المجالات التى تدخل فى إطار الفلسفة بمعناها الواسع الشامل قديماً ، إذ كانت الفلسفة تبتلع كل العلوم فى جوفها .

وينقسم هذا الكتاب الذى ترجم ـ كما قلنا ـ إلى أكثر من لغة ، إلى أربعة أقسام : المنطق والطبيعيات والرياضيات والإلهيات . وكل قسم فى هذه الأقسام ينـدرج تحته مجموعة من المقالات والفصول .

ولعل مما يدلنا على أهمية هذا الكتاب ، ترجمته إما كلياً أو جزئياً إلى كثير من اللغات من بينها اللاتينية وبعض اللغات السامية القديمة . كما يدلنا على أهميته أيضاً ، كثرة الشروح والتعليقات على هذا الكتاب . وقد وضعت الشروح والتعليقات والتلخيصات بعد وفاة ابن سينا من جانب تلاميذه ومن جانب كثير من الشراح غيرهم . كما توجد له الكثير من النسخ الخطية المنتشرة فى كثير من أساسية مكتبات العالم فى تركيا وإيران والهند وباكستان وغيرها من البلدان ، وقد تم تحقيق الكتاب فى أكثر من بلدة ، وقد يعد أهم تحقيق له ، التحقيق الذى تم فى مصر أعتماداً على العديد من النسخ الخطية لهذا الكتاب ، أو هذه الموسوعة ، موسوعة الشفاء لابن سينا .

قلنا إن كتاب الشفاء ينقسم إلى أربعة أقسام . لنحاول الآن تحليل محتويات كل قسم من هذه الأقسام .

القسم الأول هو المنطق . ويبحث هذا القسم فى العديد من الموضوعات التى تعد داخلة فى إطار المشكلات والمجالات المنطقية ، ومن بينها : بيان منفعة المنطق ، وموضوع المنطق ، وتعريف الألفاظ ، وشروط التعريف ، والفرق بين الجزئى والكلى ، والقياس المنطقى ، وأنواع القياس ، والبرهان ، الذى يعد أسمى صورة من صور اليقين ، وموضوعات العلوم على اختلافها ، والجدل الذى يعد أقل مرتبة من البرهان .

كما يميز ابن سينا تمييزاً دقيقاً بين موضوع الجدل . وموضوع البرهان ، ويضع البرهان ـ كما فعل أرسطو ـ فى مرتبة أعلى من مرتبة الجدل . وكثيراً مايضرب لنا أمثلة يفرق من خلالها بين القياس الجدلى والقياس البرهانى . كما يميز بالتالى بين منهج المتكلمين الذى يعتمد على الأقيسة الجدلية ، ومنهج الفلاسفة الذى يقوم أساساً على الأقيسة البرهانية .

كما يخصص ابن سينا كتاباً من كتب المنطق ، أى القسم المنطقى من كتابه

« الشفـاء » للبحث فى السفسطة أى المغالطة ، ويبين لنا أنواع المغالطات وكيفية الوقوع فيها . ومن المعروف أن مفكرى العرب حين بحثوا فى مصادر المعرفة اليقينية ومصادر المعرفة غير اليقينية ، قد وضعوا السفسطة داخل إطار المعرفة غير اليقينية .

وإذا كان ابن سينا قد خصص قسماً من أقسام كتبه المنطقية للبحث فى السفسطة ، فإنه خصص قسماً آخر من المنطق للبحث فى الخطابة . وقد درس فى هذا القسم العديد من الموضوعات التى تعد فى إطار الخطابة كقسم من أقسام المنطق حسب نظره . ومن الموضوعات التى بحث فيها فى مجال الخطابة ، منفعة الخطابة ، وأغراضها .

كما نجد قسماً أخيراً من أقسام كتبه المنطقية ، موضوعه الشعر ، وقد بحث فيه ، موضوع المحاكاة ، وأيضاً كيفية ترتيب الشعر ، وهكذا إلى آخر الموضوعات التى تدخل فى هذا الإطار ، إطار الشعر .

هذا عن القسم الأول من أقسام كتاب الشفاء ، وهو الخاص بالمنطق . والواقع أن القارىء لهذا القسم من أقسام موسوعته الفلسفية « الشفاء » يدرك تمام الإدراك عمق ثقافة ابن سينا المنطقية وكيف كان مطلعاً على آراء السابقين ، وخاصة أرسطو . لقد بذل ابن سينا فى كتاباته المنطقية جهداً ، وجهداً كبيراً ملحوظاً .

أما القسم الثانى فقد خصصه فيلسوفنا ابن سينا للبحث فى الطبيعيات . وقد تضمن هذا القسم عدة أجزاء ، وذلك على النحو التالى .

الجزء الأول يبحث فى معنى الطبيعة والحركة والزمان والمكان ، وكيف نجد لكل موجود عللاً أربع هى : العلة المادية ، أى مادة الشيء ، والعلة الصورية ، أى صورة أو شكل الشيء ، وعلة فاعلة ، أى الفاعل أو الصانع ، وعلة غائية ، أى الغاية أو الغرض أو الوظيفة لكل شيء : فالدينار على سبيل المثال ، علته المادية المعدن الذى صنع منه ، وعلته الصورية ، شكله ، وعلته الفاعلة ، الصانع الذى قام بصنع الدينار ، وعلته الغائية ، أن أشترى به شيئاً من الأشياء . ويحاول ابن سينا بيان العلاقة بين كل علة والعلة الأخرى .

ويبحث الجزء الثانى فى السماء والعالم وحركات الكواكب والتمييز بين الأجسام الأرضية من جهة ، والأجرام السماوية من جهة أخرى ، أى التفرقة بين العالم الأرضى ، عالم الكون ، والفساد ، عالم ماتحت فلك القمر ، وعالم مافوق فلك القمر ، أى العالم العلوى ويبحث بحثاً مستفيضاً فى العناصر التى تتكون منها موجودات العالم الأرضى وهى النار والهواء والماء والتراب ، أما العالم العلوى ، عالم مافوق فلك القمر فإنه يتكون من مادة الأثير وطبيعتها تختلف تماماً عن العناصر الأربعة التى تتكون منها موجودات عالم ماتحت فلك القمر .

ويدرس الجزء الثالث موضوع الكون

والفساد .

ويبحث الجزء الرابع فى الأفعال والانفعالات ، ويتعرض للكثير من المجالات التى تدخل فى إطار الكيميا .

الجزء الخامس يبحث فى كل مايتعلق بالجبال والزلازل والسحب والرياح والبرق والرعد والصواعق .

الجزء السادس يبحث فى موضوع النفس والحواس الخمس كالسمع والشم والذوق واللمس والإبصار ، وكيف نجد نفساً للنبات ونفساً للحيوان ونفساً للإنسان ، ووظائف كل نفس من هذه النفوس .

ويبحث الجزء السابع فى النبات وأعضاء النبات وفائدة كل جزء من أجزاء النبات .

أما الجزء الثامن ، وهو يعد من أهم أجزاء القسم الطبيعى ، فيبحث فى الحيوان . هذا عن القسم الثانى من أقسام كتاب الشفاء لابن سينا . ويُلاحظ أن ابن سينا يدرس كل أجزاء هذا القسم الثانى ، أى القسم الطبيعى ، دراسة شاملة ودقيقة وكم يقدم لنا العديد من المشاهدات والملحوظات والتجارب وذلك فى دراسة للموجودات الطبيعية غير الحية كالجبال والأحجار والمعادن ، وأيضاً فى دراسة للموجودات الطبيعية الحية ، أى الموجودات التى نجد لها نفساً وهى النبات والحيوان والإنسان ، كما نجده مهتماً اهتماماً لا حد له بالبحث فى النفس الإنسانية ، أى النفس الناطقة . وقد لا نجد فيلسوفا من فلاسفة الإسلام اهتم بدراسة موضوع النفس الإنسانية قدر اهتمام ابن سينا ، ولهذا نجد آراءه الخاصة بالنفس تتردد عند أكثر المفكرين أو الفلاسفة الذين أتوا بعده وسواء عاشوا فى المشرق العربى ، أو عاشوا فى المغرب العربى الإسلامى . إنه إذا كان قد تأثر بالسابقين ، إلا أنه أضاف إضافات عديدة لها قيمتها الكبرى .

أما القسم الثالث فقد خصصه فيلسوفنا ابن سينا للبحث فى العلم الرياضى وينقسم إلى مجموعة من الأجزاء تضمنت البحث فى علم الهندسة ، والبحث فى علم الموسيقى والبحث فى علم الفلك ، والبحث فى علم الحساب . وهذه العلوم كلها كانت تدخل فى إطار الرياضيات . ودراسة ابن سينا تكشف عن عمق كبير ، وتحليل دقيق من جانبه . وإذا كان كتاب الشفاء ينقسم كما قلنا إلى أقسام أربعة . وهى المنطق والطبيعيات والرياضيات والإلهيات ، فإننا نجد ابن سينا مهتماً اهتماماً لا حد له بالقسم الرابع ؛ وهو القسم الخاص بالإلهيات ، إذ إن مفكرى الإسلام قد اهتموا اهتماماً كبيرا جداً بدراسة هذا المجال وذلك بحكم ثقافتهم الدينية الإسلامية وبحكم العصر الذى عاشوا فيه .

إننا نجد ابن سينا فى هذا القسم الرابع الذى يعد آخر أقسام كتابه الشفاء ، يبحث فى البرهنة على وجود الله تعالى وذلك عن طريق تقديم مجموعة من الأدلة

من بينها دليله الرئيسى وهو دليل الواجب والممكن . فاللّه تعالى يعد واجب الوجود بذاته ، أما العالم فإنه يعد ممكن الوجود ، أى واجب الوجود بغيره . كما يبحث ابن سينا فى العناية الإلهية ويبين لنا كيف أن الخير يسود العالم ، وإذا وجدنا مجموعة من الشرور ، فإنها تعد قليلة إذا قارنا بينها وبين العديد من الخيرات . ومن هنا ينتهى فيلسوفنا ابن سينا إلى القول بالتفاؤل لا التشاؤم ، ويرى أنه ليس فى الإمكان أبدع مما كان . إنه يبحث بحثاً مستفيضاً فى الغائية ، ويبين لنا أن العالم لم يوجد مصادفة ، وموجودات العالم كل موجود منها له وظيفته المحددة وأن الله تعالى قد أوجد كل موجود من الموجودات على أفضل صورة من الإتقان بحيث نجد العناية الإلهية واضحة وظاهرة .

والواقع أن ابن سينا إذا كان قد بحث فى القسم الطبيعى من كتابه الشفاء كما سبق أن ذكرنا فى العلل الأربعة ، وخاصة العلة الرابعة وهى العلة الغائية ، فإننا نجده يربط ربطاً واضحاً حين يبحث موضوع الخير وكيفية تبرير وجود بعض الشرور القليلة ، بين دراسة للعلة الرابعة ، العلة الغائية ، وبين بحثه فى موضوع الخير وموضوع العناية الإلهية . إنه يميز بين « الأقلى » « والأكثرى » ويرى أن الخير يمثل الأكثرىّ ، أما الشر فإنه يمثل « الأقلى » .

كما نجد فيلسوفنا ابن سينا فى موسوعته « الشفاء » مهتماً بدراسة موضوع الصفات الإلهية وكم نجده متأثراً بالفارابى على وجه الخصوص . كما اهتم ابن سينا اهتماماً كبيراً بالبحث فى كيفية صدور الموجودات عن الله تعالى وذلك عن طريق قوله بالفيض وأن الواحد لايصدر عنه إلا واحد . وكم نجد مناقشات نقدية عديدة حول هذا الرأى ، قام بها كثير من مفكرى وفلاسفة الإسلام ومن بينهم الغزالى فى المشرق العربى ، وابن رشد فى المغرب العربى .

وإذا كان ابن سينا فى القسم الخاص بالإلهيات ، أى القسم الرابع من كتاب الشفاء قد اهتم بالبحث فى البرهنة على وجود الله تعالى ، ودراسة الصفات الإلهية ، وبيان كيفية وجود العالم عن الله تعالى ، وتحليل موضوع الخير والشر ، فإننا نجده مهتماً اهتماماً كبيراً بالبرهنة على خلود النفس بعد الموت فى عالم آخر وكيفية الثواب والعقاب وكم نجده متأثراً بدراساته الدينية وثقافته الفلسفية . والواقع أنه ربط بين برهنته على جوهرية النفس الإنسانية وإثبات روحانيتها وكيف أنها تعد جوهراً روحانياً يخالف الجسم ، وبين البرهنة على خلود النفس .

كما يحلل ابن سينا تحليلاً دقيقاً موضوع النبوة ووجه الحاجة إليها ، وهكذا إلى آخر الموضوعات الهامة التى نجدها بين ثنايا هذا القسم الرابع ، والذى يعد كما قلنا قسماً رئيسياً من أقسام كتاب الشفاء .

والواقع أن الدارس لهذا الكتاب بأقسامه

الأربعة يجد أنه أمام موسوعة ضخمة لايستغنى عنها المهتم بالفكر الفلسفى والعلمى من قريب أو من بعيد . يجد أنه أمام فيلسوف وعالم واسع الاطلاع عميق الثقافة . لقد كان ابن سينا فى موسوعته متأثراً بالسابقين كما كانت له شخصيته الواضحة المتميزة والتى عن طريقها استطاع التأثير فى أفكار كثير من المفكرين والفلاسفة بعده . ومن هنا فإنه يمكن القول بأننا نجد علوماً عديدة بإمكانها الاستفادة من هذه الموسوعة الضخمة ومن بينها .

١ – تاريخ العلوم عند العرب .
٢ – الفلسفة الإلهية .
٣ – علم مقارنة الأديان .
٤ – إحصاء العلوم .
٥ – علوم الطبيعة والرياضيات والفلك .
٦ – علم المنطق .
٧ – علم اللغة .

لقد احتل ابن سينا عن طريق كتابه الشفاء مكانة كبرى فى تاريخ فكرنا الإسلامى العربى ، ودخل تاريخ الفكر الفلسفى والفكر العلمى من أوسع الأبواب وأرحبها .





الرسالة ..

للإمام : محمد بن إدريس الشافعى
بتحقيق : أحمد محمد شاكر

دكتور عبد الحليم عويس

لكتاب الرسالة فى تاريخ العلوم الإسلامية أهمية خاصة ، إذ هو أول كتاب فى علم الأصول . ويعتبر الإمام الشافعى بذلك .. أول من صنف فى أصول الفقه .. صنف فيه كتاب الرسالة ، وكتاب أحكام القرآن ، واختلاف الحديث ، وإبطال الاستحسان ، وكتاب جماع العلم ، وكتاب القياس ، فنسبة الشافعى إلى علم الشرع كنسبة أرسطاطا ليس إلى علم العقل وكنسبة العروض إلى الخليل بن أحمد الفراهيدى ، ونسبة الاجتماع فيما بعد إلى ابن خلدون ..

الكتاب إذن ليس كتابا عاديا فى حركة الفكر الإسلامى ، بل هو معلم تراثى واضح على الطريق ، هو جدول استطاع أن يشق له طريقا انحدر به فى مجرى تاريخ الفكر الإسلامى ، مكونا له وسائل خاصة وقضايا خاصة ومعالم اجتهادية خاصة ، ومن المعلوم أن البداية الواضحة التاريخية لأى علم إنما هى حصاد تطور مبعثر طويل ، عبر عن نفسه فى أكثر من صورة ، وإن لم يكن أعطى هذه الصورة مكانها الصحيح ، وأطلق عليها اسمها العلمى المنظم .

ويلخص لنا الفخر الرازى فى « مناقب الشافعى » تطور البحث فى علم الأصول حتى « الرسالة » فيقول : « كانوا قبل الإمام الشافعى يتكلمون فى مسائل أصول الفقه ، ويستدلون ويعترضون ، ولكن ما كان لهم قانون كلى مرجوع إليه فى معرفة دلائل الشريعة ، وفى كيفية معارضتها وترجيحاتها ، فاستنبط الشافعى علم أصول الفقه ، ووضع للخلق قانونا كليا يرجع إليه فى معرفة مراتب أدلة الشرع .

كان الشافعى نفسه يعرف قيمة كتاب « الرسالة » من حركة العلم الإسلامى وكان يطلق عليه اسم « الكتاب »

« كتابى » أو « كتابنا » ... ولا تخفى دلالة التسمية على إدراك الشافعى للعمل العظيم الذى قام به ، ولم تكن تسمية الكتاب « بالرسالة » إلا مرحلة متأخرة فرضت نفسها على الكتاب ، بسبب إرسال الشافعى له إلى عبد الرحمن بن مهدى الإمام الحافظ الذى كان ينعته الشافعى بالتفرد فى دنيا العلم .

وقد ألف الشافعى الكتاب مرتين : الرسالة القديمة ، ويبدو أنه ألفها فى مكة ، والرسالة الجديدة ـ التى بين أيدينا ـ وقد ألفها فى مصر . ومن الراجح أن الرسالة الجديدة هى ماتبقى فى ذهن الشافعى من الرسالة القديمة (المفقودة) وهى كذلك الحصاد الإضافى لرحلة العلم فى بغداد وفى مصر وفيما بينهما ..

وقد تعددت صور الاهتمام بالكتاب منذ ألفه الشافعى وألقاه على تلامذته الذين اقترن الكتاب بواحد من أشهرهم وهو « الربيع بن سليمان » الذى اعتبر أصله أصح الأصول للكتاب ـ وكان لشدة اشتهاره بسماع الكتاب ـ يجيز نسخ كثير من الذين استمعوه ونقلوه ..

وقد ذكر المرحوم الشيخ أحمد شاكر أكثر من أربعين سامعا للكتاب ـ يجيزون نسخه وتنظيمه بطريقتهم الخاصة ..

أما الذين تولوا شرحه فكثيرون حصر منهم المحقق خمسة هم ـ أبو بكر الصيرفى محمد بن عبد الله ، وأبو الوليد النيسابورى صاحب المستخرج على صحيح مسلم ، والقفال الشاشى محمد بن على بن إسماعيل ، وأبو بكر الجوزقى النيسابورى ، وأبو محمد الجوينى الإمام المعروف .

يقع الكتاب فى ثلاثة أجزاء لا تفصل بينها فى الحقيقة فواصل موضوعية ، بل إنها لتتصل اتصالا مباشرا يجعل عملية التقسيم إلى أجزاء لاتعدو أكثر من محافظة على الأصل ، ولا فائدة واضحة لها إلا من حيث التيسير الكمى ، وحسبنا أن نعرف أن الباب الثانى يبدأ بعبارة « فإن قال قائل » وأن الباب الثالث يبدأ بعبارة قال .... ولم يخطر » لندرك أن عملية الفصل لا تتصل بالموضوعية أو المنهجية فى البحث بصلة ؟..

وكما هو المنتظر من رجل كالشافعى فى كتاب كالرسالة يستهل الكتاب بأكثر من عشر صفحات فى حمد الله وشكره ، والاعتراف بوحدانيته وفضله ، وما يتصل بذلك من أصناف الناس ومواقفهم تجاه عبادة الله المتفضل بالعلم ، الداعى ـ على لسان رسله إلى الهدى والرشد « والناس فى العلم طبقات موقعهم من العلم بقدر درجاتهم فى العلم به ، فحق على طلبة العلم بلوغ غاية جهدهم فى الاستكثار من علمه ، والصبر على كل عارض دون طلبه وإخلاص النية لله فى استدراك علمه نصا واستنباطا ، والرغبة إلى الله فى العون عليه ، فإنه لا يدرك خير إلا بعونه » .

وتبدأ رحلة الكتاب بمحاولة تحديد (كيفية البيان) ولعل النظرة العابرة لهذا العنوان توحى بالشروط المطلوبة فى عملية التشريع ، فمن لم يعرف البيان العربى ــ الذى يعتبر القرآن ببلاغته ولغته قمته ــ بكل ما يتطلبه هذا البيان من عناصر المعرفة ، فليس له أن يقحم نفسه فى باب استنباط الأحكام أو التقعيد ، إذ هو مفتقد لأول الشروط المطلوبة تحقيقها فى الأصول ..

والبيان اسم جامع لمعان مجتمعة الأصول ، متشعبة الفروع ، فمنها ماأبانه الله لخلقه نصا مثل جمل فرائضه كالأوامر الإجمالية المتعلقة بالصلاة والزكاة والصيام والحج وكالآيات القرآنية الواضحة الدلالة : ﴿ **وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر فتم ميقات ربه أربعين ليلة** ﴾ فالدلالة النصية واضحة وليس وراءها شىء . ومن هذه المعانى ما أحكم الله . فرضه بكتابه ، ثم بين كيف هو على لسان نبيه مثل عدد الصلاة والزكاة ووقتهما .

ومنها ما سنه الرسول عليه الصلاة والسلام مما ليس فيه نص حكم كالنوافل المختلفة ، ومن البديهى أنه « من قبل عن رسول الله فبفرض من الله قبل » .

ومنها ما سنه الرسول عليه الصلاة والسلام مما ليس فيه نص حكم الاجتهاد لما ابتلى طاعتهم فى غيره مما فرض عليهم ، مثل ضرورة اجتهادهم فى تحديد القبلة فى الصلاة بعد أمر الله لهم بالاتجاه إليها .

والأساليب القرآنية « تدل على أنه ليس من كتاب الله شىء إلا بلسان العرب » فلسان العرب أوسع الألسنة مذهباً ، وأكثرها ألفاظا ، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبى ، ولكنه لا يذهب منه شىء على عامتها (أى على مجموعها) حتى لا يكون موجودا فيها من يعرفه » .

إن العرب قد تطلق الكلام عاما تريد به العموم الذى يدخل فيه الخصوص ، وقد تطلقه عاما يجمع العام والخاص معا ، وقد تطلقه عام الظاهر تريد به كله الخاص ، وقد تطلق الجملة لا يبين معناها إلا سياقها ، وكل هذه الأساليب واردة فى القرآن ، وبالتالى ، فليس بمستطيع فهم النص القرآنى ، فضلا عن الاستنباط والفتوى ، من لم يكن ملما بهذه الاستعمالات ــ وبغيرها ــ فى اللسان العربى .

وتشغل قضية الناسخ والمنسوخ حيزا كبيرا من الرسالة ، ويعتبر الشافعى من أبرز من وضعوا هذه القضية فى إطارها الصحيح .

ويضع لنا الشافعى معالم بارزة على طريق هذه القضية ، لنسير كأصوليين ــ فى طريق الاستنباط على بينة من الأمر .. إنه يقول : « إن الله خلق الخلق كما سبق فى علمه مما أراد بخلقهم وبهم ، (...) وأنزل عليهم الكتاب تبيانا لكل شىء (...)

وفرض فيه فرائض أثبتها وأخرى نسخها : رحمة لخلقه ، وبالتوسعة عليهم ، زيادة فيما ابتدأهم به من نعمه ، وأبان الله لهم أنه إنما نسخ ما نسخ من الكتاب بالكتاب ، وأن السنة لا ناسخة للكتاب وإنما هى تبع للكتاب بمثل مانزل نصا ، ومفسرة معنى ماأنزل الله منه جملاً . وهكذا « سنة رسول الله : لا ينسخها إلا سنة لرسول الله . ولو أحدث الله لرسوله فى أمر سن فيه غير ما سن رسوله لسن (الرسول) فيما أحدث الله إليه ، حتى يبين للناس أن له سنة ناسخة للتى قبلها مما يخالفها ، وهذا مذكور فى سنته صلى الله عليه وسلم » ، « ولو نسخت السنة بالقرآن لكانت للنبى فيه سنة تبين أن سنته الأولى منسوخة بسنته الآخرة ، حتى تقوم الحجة على الناس بأن الشىء ينسخ بمثله » .

ويطبق الشافعى فهمه ومقاييسه للناسخ والمنسوخ على كثير من الأحكام الدينية التى دار حولها بعض الخلاف فى الفهم كصلاة الليل وفرضية الصلوات الخمس ، والتفرقة بين قضاء الصلاة والصوم بالنسبة للحائض ، وعقوبة الزانى المحصن وقضية الوصية مع الإرث أو القرابة ، وقضية اللعان والحكم السابق فيها ، وغير ذلك من الأمور .

يتتبع الشافعى « جمل الفرائض » من صلاة وصيام وزكاة وحج ، ويبين ما أجمل القرآن فيها وما فصلته السنة ، ويطبق ـ وهو ماض فى بحثه فى الفرائض ـ نظرته إلى الناسخ والمنسوخ ، ومما لا شك فيه أن نظرة واحدة إلى الصلاة أو الدور الذى قامت به السنة فى تحديدها على وجهها الأكمل ، وفى تحديد أنواع النوافل ـ ترينا مدى العلاقة الوطيدة بين الكتاب والسنة ، والشىء نفسه يمكن أن يطبق على الزكاة .. وعلى بقية أركان الإسلام .. وعلى التشريعات الإسلامية كعدة المرأة ومحرمات النساء ومحرمات الطعام .. وكل ما سن رسول الله مع كتاب الله من سنة فهى موافقة كتاب الله فى النص بمثله ، وفى الجملة بالتبيين عن الله ، والتبيين يكون أكثر تفسيرا من الجملة ، وما سن رسول الله صلى الله عليه وسلم مما ليس فيه نص كتاب الله فبفرض من الله طاعته عامة فى أمره تبعناه ، « لأن طاعة الرسول فرضت علينا فى القرآن » « وأما الناسخة والمنسوخة من حديثه ، فهى كما نسخ الله الحكم فى كتابه بالحكم غيره من كتابه عامة فى أمره ، وكذلك سنة رسول الله تنسخ لسنته » (أى ضرورة اتحاد الدرجة بين الناسخ والمنسوخ) .

ويضرب الشافعى أمثله كثيرة لنسخ السنة بالسنة كنسخ الرسول صلى الله عليه وسلم لتحريم أكل لحوم الضحايا بعد ثلاثة أيام ونسخه لحد الزانى المحصن بالجلد قبل الرجم .. ثم نسخ عملية الجلد مكتفيا بالرجم ، والصلاة قعودا خلف الإمام القاعد . وغير ذلك من المسائل التى تردد الحكم فيها بين مسلكين نسخت فيهما

السنة بالسنة .. ويرى الشافعى أن القول بالنسخ لا يجوز أن يطلق هكذا دون أن يكون هناك نظر دقيق للرواية وللراوى ولتاريخ الحكم وملابساته ، فلربما كان الحكم مبتورا وفقا للقدر الذى تلقاه صاحبه عن الرسول أو عن الصحابى .. وبينما قدر لآخرين أن يتلقوا نصا آخر وأكمل وأوضح .. فكل يرى أنه على حق .. وهو بالنسبة لما سمعه ــ على حق فعلا . ولا خلاف بين الرأيين فى الحقيقة .

وثمة وجه آخر مما يعد مختلفا وليس بمختلف ، وهو أن يحتمل الأمر معنيين أحدهما أولى من الآخر ، وكلاهما ــ جائز ــ فى الحقيقة ، لكن الذى يرجح أولية أحدهما أن يكون أشبه بآية فى كتاب الله ، مع بقاء جواز الآخر .

وأيضا ، ليس هناك خلاف حين تختلف هيئة التطبيق وظروفه ، كالنهى عن استقبال القبلة عند الغائط والبول فى الصحراء ، فان هذا النهى لا يطبق عند الحضر ، ومراحيضه الموجودة بالمنازل ، بحال من الأحوال .

والأمر نفسه يقال حين تختلف شروط تنفيذ الحكم أو نتيجته أو يختلف الحكم عموما وخصوصا ، أو يكون للحديثين وجهان يمضيان فيها أو غير ذلك فإن اختلاف الحكم هنا لا يعنى أن هناك ناسخا ومنسوخا كما لايعنى أن هناك اختلافا حقيقيا .

أما اذا أثبت عن رسول الله بشىء فهو اللازم لجميع من عرفه ، لا يقويه ولا يوهنه شىء غيره ، بل الفرض الذى على الناس اتباعه ، ولم يجعل الله لأحد معه أمرا يخالف أمره » .

فى الفصول التالية يتحدث الشافعى عن مصادر التشريع الإسلامى .. وبعض القضايا المتصلة بها ــ عدا القرآن والحديث الذين تناولهما ــ وهو فى هذه الصفحات أكثر وضوحا والتزاما بوحدة الموضوع ، اذ إن تداعى المعانى ونزعة الاستطراد خصيصتان من خصائص الشافعى ، يلمسهما القارىء على نحو واضح ..

ويقدم الشافعى بين يدى تناوله لمصادر التشريع عدا القرآن والحديث ثلاث قضايا : أولاها : حول صفة نهى الله ونهى رسوله ، ويرى أن نهى الله أو رسوله يجمع معنيين .. أن يكون الشىء الذى نهى عنه محرما فى الأصل لا يحل إلا بوجه دل الله عليه فى كتابه أو على لسان نبيه كتحريم كل النساء إلا أن يحلهن الله بالنكاح أو ملك اليمين .. أو أن يكون الشىء الذى نهى عنه حلالا فى الأصل لكن نهى الله المرء فيه عن شىء معين كالنهى عن الأكل من أعلى الصفحة فإن الأكل فى الأصل حلال ..

والقضية الثانية : عن « العلم » وما يجب على الناس فيه ، وهو يوجز ذلك بأن العلم علمان : علم عامة لا يسع بالغا أن يجهله كالصلوات الخمس والصوم وغيرهما ، وعلم خاصة كفروع الفرائض والأحكام مما ليس فيه نص كتاب ولا فى

أكثره نص سنة فهو فرض كفاية .

وثالثة القضايا : التى عرض لها الشافعى بين يدى تناوله لمصادر التشريع عدا القرآن والسنة هى « خبر الواحد عن الواحد حتى ينتهى به إلى النبى أو من انتهى به إليه دونه » بشرط أن يكون كل محدث منهم ثقة صادقا عاقلا عاملا ملتزما بنص الرواية حافظا بريئا من التدليس ... و « من قال على الرسول مالم يقل فليتبوأ مقعهـــده من النار » ولا يستدل على أكثر صدق الحديث وكذبه إلا بصدق المخبر وكذبه . وثمة عشرات الأمثلة تؤكد صدق خبر الواحد ، ولعل تكليف الرسول لأم سلمة بأن تجيب المرأة التى سألته عن حكم تقبيل الرجل أهله فى رمضان .. لعل هذا التكليف خير دليل على إمكانية صدق خبر الواحد ، ومثله تكليف الرسول رجلا أن يخبر أهل قباء بتحول القبلة إلى المسجد الحرام واستجابة الناس له ــ دون الرجوع إلى الرسول ــ مع أن ذلك فرض ومعلوم أن الأنبياء كانوا أحادا كلفهم الله بتبليغ الرسالة وأمر الناس بتصديقهم .

ولا نستطيع أن نزعم أن الحجة تثبت به ثبوتها بالمتصل لأن من بعد كبار التابعين لا أعلم منهم واحدا يقبل مرسله لأمور أحدها انهم أشد تجوزا ، والآخر أنهم يوجد عليهم الدلائل فيما سلوا بضعف مخرجه ، والآخر كثرة الإحالة ، « أى كثرة التناقض » .

والاعتماد على الإجماع قائم على أساس أن الأمة لا تجتمع أبدا إلا على سنة وإن لم يكن هناك نص عليها . على أنه إذا عزبت السنة من بعضهم فإنها لن تعزب عن جميعهم ، وقد وردت الآثار تؤكد أهمية الإجماع كمصدر ثالث للتشريع .

ويرد القياس بعد الإجماع ــ فى رأى الشافعى ــ كمصدر رابع للتشريع وعنده أن القياس والاجتهاد اسمان لمعنى واحد ، فكل ما نزل خاصا بمسلم .. إما أن يكون فيه حكم لازم يجب اتباعه ، وإما ألا يكون فيه حكم بعينه فتطلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد ، والاجتهاد قياس والقياس من وجهين : أحدهما أن يكون الشيء فى معنى الأصل ، فلا يختلف القياس فيه وأن يكون الشيء له فى فى الأصول أشباه ، فلذلك يلحق بأكثرها شبها به وتتضح علاقة القياس بالاجتهاد فى تحديد الهدى على من قتل الصيد محرما .. فالقياس والاجتهاد متداخلان فى تحديد مثل ما قتل من النعم .

ويرى الشافعى أن الاستحسان يعنى التلذذ ، وهو كمصدر للتشريع « لا يجب أن يقول فيه إلا عالم بالأخبار ، عاقل بالتشبيه عليها ، وإذا كان هكذا كان على العالم ألا يقول إلا من جهة العلم ــ وجهة العلم الخبر اللازم بالقياس على الصواب » « ولو استحسن بلا غير لازم ولا قياس كان أقرب الى الإثم من الذى قال وهو غير عالم » .

ويرى الشافعى أن الاستحسان لا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالما بما

مضى قبله من السنن وأقاويل السلف ، وإجماع الناس واختلافهم ولسان العرب ، ولا بد أن يكون صحيح العقل ، وحتى يفرق بين المشتبه ولا يعجل بالقول به دون التثبيت .

إن محاولة الوقوف عند مصدر تراثى كالرسالة لإمامنا الشافعى لا تقف معطياتها عند حدود القضايا التى عالجها، ولا الجديد الذى انفرد به ، وإنما يتعدى الأمر ذلك إلى كثير من المعطيات التى يعتبر المثقفون من جيلنا فى مسيس الحاجة إلى التثبت .

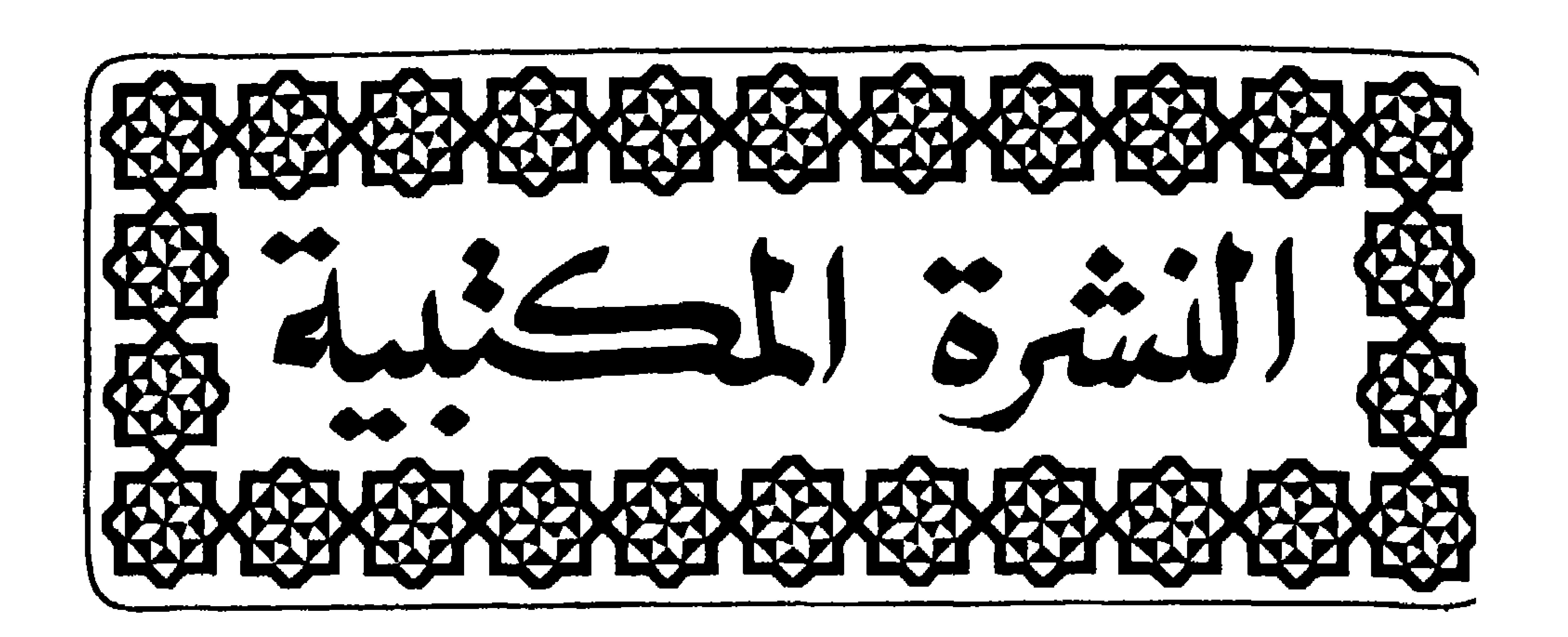
إننا ـ على سبيل المثال ـ نستطيع التعرف على (منهج البحث) فى عصر مزدهر من عصور حضارتنا ، ولا سيما أن إمامنا الشافعى من أبرز الممثلين لهذا الدور ، ونحن نستطيع كذلك التعرف على (قدرة) أسلافنا فى (التوليد والابتكار) ... والتحليل العلمى ... ومدى الاعتماد على (العقل) فى مجال النقل .

وحتى الشكل أو القالب ، هل يتخذ شكل التقدير دائما أو يعتمد على أكثر من أسلوب ، كما فعل الشافعى فى استخدامه الحوار عبر أكثر صفحات الكتاب .

وكل ذلك مفيد وحيوى بالنسبة لقضية امتدادنا الثقافى . ولتحقيق ذلك المزج الحضارى بين الأصالة الصحيحة والمعاصرة الواعية .

والكتاب مرجع أصلى فى أصول الفقه وتاريخه بالإضافة إلى أهميته فى العلوم الإسلامية المختلفة .





تحرير : محيي الدين عطية

رجب - شعبان - رمضان ١٤١٠هـ . | يناير - فبراير - مارس ١٩٩٠ مـ
شوال - ذو القعدة - ذو الحجة ١٤١٠هـ . | أبريل - مايو - يونيو ١٩٩٠ مـ

- وراقيات الفكر الإسلامي ـ قائمة فصلية منتقاه .
- دليل الباحث في « المرأة والأسرة في الإسلام » (جزء ٤) .





الفكر الإسلامي

قائمة فصلية منتقاة

الهدف : إعلام القراء ، والباحثين فى مجال الدراسات الإسلامية ، وأمناء المكتبات ، بما يصدر تباعاً فى هذا المجال .

التغطية : السنة الجارية والسنة السابقة .

اللغة : العربية .

الأوعية : الكتب ـــ الأطروحات الجامعية ـــ بحوث المؤتمرات ـــ مقالات الدوريات .

الوصف : التقنين الدولى للوصف البيليوجرافى(تدوب).

التنظيم : رؤوس موضوعات مرتبة هجائياً . معتمدة على : قائمة رؤوس الموضوعات العربية لإبراهيم الخازندار ، ط 3 ـــ الكويت : دار البحوث العلمية ، 1983 ، مع إضافات محدودة .

المصادر : 50 % مباشرة .

50 % قوائم بيليوجرافية ، أهمها : عالم الكتاب ، القاهرة ، وعالم الكتب ، الرياض . والفهرست ، بيروت .

الفهارس: فهرس المؤلفين .

كتب

ابن تيمية – الأخلاق

عفيفى ، محمد عبد الله . النظرية الخلقية عند ابن تيمية :– الرياض : مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية ، 1408 هـ – 1988 م .– 575 ص ؛ 24 سم . (1)

ابن تيمية والرفاعية

مناظرة ابن تيمية لطائفة الرفاعية : قدم لها وعلق عليها عبد الرحمن دمشقية – الرياض : دار طيبة ، 1408 هـ – 27 ص ؛ 24 سم . (2)

ابن عربى

الفاسى ، تقى الدين ، ت 832 هـ . عقيدة ابن عربى وحياته وماقاله المؤرخون والعلماء فيه ، ضبط نصه وعلق عليه على حسن عبد الحميد – الأحساء : مكتبة ابن الجوزى ، 1408 هـ – 1988 م .– 83 ص ؛ 20 سم . [تبصرة : العنوان يبدأ هكذا : جزء فيه عقيدة] . (3)

ابن القيم – التربية

الحجاجى ، حسن بن على . الفكر التربوى عند ابن القيم – جدة : دار حافظ ، 1408 هـ– 1988م.– 553ص ؛ 24 سم . (4)

الإخاء

الجار الله ، عبد الله بن جار الله . الأخوة الإسلامية وآثارها– ط2– الأحساء : مكتبة ابن الجوزى ، 1408 هـ – 119 ص ؛ 17 سم (5)

الأخلاق الإسلامية

العبد ، عبد اللطيف محمد . الأخلاق فى الإسلام .– المدينة المنورة : مكتب دار التراث ، 1409 هـ – 1988 م .– 306 ص ؛24 سم .(6)

عيسى ، كمال محمد . كلمات فى الأخلاق الإسلامية .– جدة : دار المجتمع ، 1409 هـ – 1988 م .– 155 ص ؛٢٤ سم . (7)

الأدب

الندوى ، أبو الحسن على الحسنى . نظرات فى الأدب .– (دمشق : دار القلم ، 1408 هـ – 1988 م .– 116 ص ؛ 19 سم .– (رابطة الأدب الإسلامى العالمية – 1) (8)

الاستشراق والمستشرقون

غراب ، أحمد عبد الحميد . رؤية إسلامية

للاستشراق .- الرياض : دار الأصالة ، 1409 هـ - 1988 م .- 116 ص ؛22 سم . (9)

الأسرة

الدعيس ، نايف بن هاشم . الأسرة : بناؤها وسعادتها وفق الشريعة الإسلامية .- جدة : الدار السعودية ، 1408 هـ - 1988 م .- 83 ص ؛ 24 سم . (10)

الأمر بالمعروف

السامرائى ، فاروق عبد المجيد . مناهج العلماء فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .- جدة : مكتبة دار الوفاء ، فسح ، 1407 هـ . - 316 ص ؛24 سم . (11)

أهل السنة

المصرى ، محمد عبد الهادى . أهل السنة والجماعة : معالم الانطلاقة الكبرى .- الرياض : دار طيبة ، 1408 هـ .-214 ص ؛24 سم . (12)

التأمين

الفنجرى ، محمد شوق . الإسلام والتأمين .- ط3 .- الرياض : دار ثقيف ، 1409 هـ - 1988 م .- 106 ص ؛ 20 سم .- (سلسلة الاقتصاد الإسلامى ؛3) (13)

التراجم - فهارس

القرعاوى ، سليمان بن صالح . فهرس الأعلام لكتاب سير أعلام النبلاء « للذهبى » .- الرياض : المؤلف ، 1408 هـ .- 410 ص ؛ 24 سم . (14)

التربية - تراجم

مكتب التربية العربى لدول الخليج ، من أعلام التربية العربية الإسلامية .- الرياض : المكتب ، 1409 هـ - 1988 م .- ج 1 : 331 ص ؛ 24 سم . (15)

الجهاد

اللحيدان ، صالح ، الجهاد فى الإسلام بين الطلب والدفاع - ط4 - الرياض : مكتبة الحرمين ، 1408 هـ - 1988 م .- ،151 ص . (16)

الحب

كنون ، عبد الله . حب الرسول للنساء ، المغرب : الجمعية المغربية للتضامن الإسلامى ، 1408هـ- 1988م.- 75 ص . (17)

الحديث – تراجم الرواة

ابن نقطة ، محمد بن عبد الغنى . تكملة الإكمال ؛ تحقيق عبد القيوم عبد رب النبى ، محمد صالح المراد .– مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، مركز إحياء التراث الإسلامى ، 1408 هـ – 1987 م .– جـ 2 : 769 ص ؛ 24 سم . (18)

الذهبى ، محمد بن أحمد . المجرد فى أسماء رجال مسند ابن ماجة ؛ تحقيق وتعليق واستدراك باسم فيصل الجوابرة .– الرياض : دار الراية ، 1409 هـ – 1988 م .– 272 ص ؛ 24 سم . (19)

الحديث – متن

ابن البناء ، الحسن بن أحمد ، الرسالة المغنية فى السكوت ولزوم البيوت ؛ تحقيق عبد الله بن يوسف الجديع .– الرياض : دار العاصمة ، 1409هـ.– 75ص ؛ 25 سم .–(أجـزاء حديثية ؛. 7) . (20)

المقدسى ، محمد بن عبد الواحد ، جزء فى اتباع السنن واجتناب البدع ؛ تحقيق على حسن الأثرى .– الدمام ، السعودية : دار ابن القيم ، 1409 هـ – 1988 م .– 112 ص ؛20 سم . (21)

الحديث ، مشكل

السيوطى ، عبد الرحمن بن أبى بكر . التطريف فى التصحيف (التصحيف فى الحديث الشريف) ؛ تحقيق على حسين البواب .– الرياض : دار الفائز ، 1409 هـ – 1988 م .– 104 ص ؛ 24 سم . (22)

حسن الظن بالله

ابن أبى الدنيا ، أبو بكر . حسن الظن بالله عز وجل ؛ حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه مخلص محمد .– ط2 .– الرياض : دار طيبة ، 1408 هـ – 1988 م .–149 ص ؛24 سم . (23)

الخوف من الله

الرملى ، محمد شومان بن أحمد . الخوف من الله تعالى . الدمام السعودية : دار ابن القيم ، 1408هـ– 1988م.– 95 ص ؛ 24سم .– (سلسلة تزكية النفس ؛ 1) . (24)

الدولة

نظرية الدولة وآدابها فى الإسلام : أركان الدولة – دعائمها – سيادة القانون – قواعد معاملة الأفراد والأقليات والدول) .– ط1 .– بيروت : المؤسسة الجامعية

للدراسات والنشر والتوزيع ، 1988 .216 ص ؛ 24 سم . (25)

الدولة العربية – تاريخ

سالم ، عبد العزيز . تاريخ الدولة العربية منذ ظهور الإسلام ، القاهرة : مؤسسة شباب الجامعة (1988 م) . (26)

الديانات

العامرى ، أبو الحسن ، ت381هـ . كتب الإعلام بمناقب الإسلام ؛ تحقيق ودراسة فى مقارنة الأديان : أحمد عبد الحميد غراب .– الرياض : دار الأصالة ، 1408هـ– 1988م.– 231 ص ؛24 سم . (27)

السلفية

البوطى ، محمد سعيد رمضان ، السلفية مرحلة زمنية مباركة لامذهب إسلامى – دمشق : دار الفكر ، 1408 هـ ، ص270 . (28)

الشريعة الإسلامية

شرف الدين ، عبد العظيم . مصادر التشريع الإسلامى . طنطا : شرف الدين للتجارة . 1988 –68 ص . (29)

الصلاة

الرومى ، فهد بن عبد الرحمن . الصلاة فى القرآن الكريم : مفهومها وفقها .– ط2 .– الرياض : توزيع مكتبة الحرمين ، 1409 هـ .–108 ص ؛ 24 سم . (30)

الطب

الصياد ، إبراهيم عبد الحميد . المدخل الإسلامى للطب – القاهرة : مجمع البحوث الإسلامية ، 1408 هـ – 1987 م .– 247 ص . (31)

العقود

شرف الدين ، عبد العظيم . نظرية العقد . طنطا : شرف الدين للتجارة ، 1988 – 204 ص .(32)

علم النفس

القوز ، أنس بن عبد الحميد . وفى أنفسكم أفلا تبصرون .– الرياض : دار الهدى ، 1409 هـ – 1988 م .– 220 ص ؛24 سم . (33)

علم الاجتماع

السمالوطى ، نبيل . بناء المجتمع الإسلامى ونظمه : دراسة فى علم الاجتماع الإسلامى .– جدة : دار الشروق ، 1408 هـ – 1988 م .– 348 ص ؛24 سم . (34)

العلاقات العامة

الدميرى ، مصطفى . العلاقات العامة فى عصر النبوة .. مكة المكرمة : مكتبة المنارة ، 1408 هـ - 1988م.- 115 ص ؛24 سم . (35)

العلماء العرب

الدفاع ، على عبد الله . روّاد علم الفلك فى الحضارة العربية والإسلامية .- أبها : نادى أبها الأدبى ، 1409 هـ - 1988 م .-144 ص ؛24 سم . (36)

القرآن ، إعجاز

مسلم ، مصطفى . مباحث فى إعجاز القرآن .- جدة : دار المنارة ، 1408 هـ - 1988م.- 295ص ؛ 24 سم . (37)

القرآن ، فضائل

ابن طرهونى ، محمد بن رزق . موسوعة فضائل سور وآيات القرآن .- الدمام : دار ابن القيم ، 1409 هـ - ج١: 377 س ؛24 سم . (38)

القرآن - تفسير

النمر ، السيد محمد على . سورة الإسراء والأهداف التى ترمى اليها .- جدة : دار المطبوعات الحديثة ، 1408هـ - 1988م .- 407ص ؛ 24 سم . (39)

القرآن - مباحث عامة

ابن الزبير الثقفى ، أحمد بن إبراهيم . البرهان فى تناسب سور القرآن . - الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ،1408 هـ - 1988 م . . (40)

كركر ، عصمة الدين . تأملات قرآنية .. مكة المكرمة : رابطة العالم الإسلامى ، ربيع الثانى 1408هـ.- 99 ص: 22سم.- (دعوة الحق ؛ 73) . (41)

قريش - تاريخ

مؤنس ، حسين . تاريخ قريش : دراسة فى تاريخ أصغر قبيلة عربية جعلها الإسلام أعظم قبيلة فى تاريخ البشر .- جدة : الدار السعودية للنشر ، 1408 هـ - 1988 م .- 911 ص ؛ 25 سم . (42)

المرأة

الجار الله ، عبد الله . قضايا تهم المرأة . - ط2 . - الرياض : المؤلف ، 1408 هـ .- 114 ص ؛ 17 سم (43)

المسؤولية

حجازى ، محمد زكى الدين . المسؤولية فى الإسلام مسؤولية الجماعة .- جدة : الدار السعودية ، 1408 هـ - 1988 م . - ج2 : 283 ص ؛ 22 سم .
الجزء الأول نشرته الدار نفسها ط2 ، 1403 هـ .- ص 134 .(44)

المعتزلة

المعتق ، عواد بن عبد الله . المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها . - الرياض : دار العاصمة ، 1409 هـ .- 324 ؛ص 24 سم .
(45)

الملكية والشفعة

شرف الدين ، عبد العظيم . الملكية والشفعة . طنطا : شرف الدين للتجارة . 1988 - 172 ص .(46)

النبوات

الأصبهانى ، إسماعيل بن محمد . دلائل النبوة ؛ إعداد محمد بن محمد الحداد . - الرياض : دار طيبة ، 1409هـ- 1988م.- 236ص؛ 24 سم . (47)

النخيل

السعيد ، عبد الله عبد الرازق . الرطب والنخلة : الإعجاز الطبى فى القرآن والأحاديث النبوية . - جدة : الدار السعودية للنشر ، 1988 م . - ص 360 . (48)

النووى - البحث العلمى

عبد العال ، حسن إبراهيم . أصول البحث العلمى وآدابه عند الإمام النووى - رسالة الخليج العربى - ع24(1408 - 1988 م) . (49)

الوحدانية والمسيحية

القرافى ، أحمد بن إدريس . أدلة الوحدانية فى الرد على النصرانية ، تحقيق عبد الرحمن دمشقية . - (الرياض) : المؤلف 1408 هـ - 1988 م . - 116 ص ؛24 سم (50)

أطروحات

ابن تيمية - الفتاوى

الشريف ، عبد الله بن عبد الرحمن . تخريج أحاديث وآثار قسمى العقائد والعبادات من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية من المجلد الأول إلى المجلد الثامن . - الرياض : (كلية أصول الدين) جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، 1409 هـ - 1989 م .- دكتوراه . (إشراف : محمد أديب الصالح) . (51)

ابن خزيمة – الصحيح

إبراهيم ، محمد على . الإمام أبو بكر بن خزيمة ومنهجه فى كتابه الصحيح (القسم الموجود) . الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية كلية أصول الدين ، ، 1408 هـ – ماجستير . (52)

ابن سلام – تفسير

الكنونى ، عبد السلام . مختصر تفسير يحيى بن سلام « تحقيق » الرباط : دار الحديث السنية ، ، 1988 م .– دكتوراه (إشراف عائشة عبد الرحمن) . (53)

الأحكام (أصول فقه)

العنقرى ، أحمد بن محمد . تعليل الأحكام الشرعية : دراسة وتطبيق .– الرياض : كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ، 1409 هـ – 1988 م .– دكتوراه . (إشراف : عبد العزيز عبد الرحمن الربيعة) . (54)

الإدارة العامة

المؤيد ، عبد الإله . الإدارة العامة فى الإسلام .– جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ، 1409 هـ – 1989 م .– دكتوراه . (إشراف : عبد الله بن عبد المحسن التركى) (55)

الاستشراق والمستشرقون

حلبى ، عمر محمد . الخلفية الثقافية لاتجاهات المستشرقين فى دراسة شخصية الرسول ﷺ .– المدينة المنورة : المعهد العالى للدعوة الإسلامية جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ، 1409 هـ – 1988م.– ماجستير . (إشراف: إسماعيل عماير) . (56)

الإعلام

عمودى ، محمد عبد الرحمن . القائم بالاتصال فى الإعلام الإسلامى . المدينة المنورة : المعهد العالى للدعوة الإسلامية ، ، 1408 هـ – دكتوراه . . (57)

الأموال (فقه)

جبر ، سعدى بن حسين . أحكام استرداد المال فى الفقه الإسلامى .– الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، 1988 م .– دكتوراه . (إشراف : محمد بن أحمد الصالح) . (58)

سلطان ، صلاح الدين عبد الحميد . سلطة

ولى الأمر فى الشريعة الإسلامية فى فرض وظائف مالية .- القاهرة : كلية دار العلوم جامعة القاهرة ، 1987 م - ماجستير . (59)

الغطيمل ، عبد الله حمد . أحكام تلف الأموال فى الفقه الإسلامى .- مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، 1409هـ.- دكتوراه . (إشراف: نزيه كمال حماد) . (60)

الأموال فى القرآن

القضيبى ، لولو عبد الله . آيات المال فى القرآن الكريم : دراسة تحليلية موضوعية . الرياض : الرئاسة العامة لتعليم البنات ، 1407 هـ - ماجستير . (إشراف : محمد عبد العال) . (61)

البغدادى - الفكر التربوى

معلوم ، سالم أحمد . الفكر التربوى عند الخطيب البغدادى .- المدينة المنورة : كلية التربية ، جامعة الملك عبد العزيز ، ، 1409 هـ - 1988م.- ماجستير . (إشراف : على خليل) . (62)

التربية

حلوة ، طرفة إبراهيم . تربية الصبيان لدى بعض الفقهاء والعلماء والمسلمين .- الرياض : كلية التربية للبنات ، 1988 م .- ماجستير . (63)

التربية والشخصية

الغامدى ، أحمد سعيد على . منهاج التربية الإسلامية فى بناء الشخصية . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، 1408 هـ - دكتوراه . (64)

التوحيد

غصون ، فوزية بنت صالح . عقيدة التوحيد وحاجة البشرية إليها . الرياض : كلية التربية للبنات ، قسم الدراسات الإسلامية ، 1408 هـ - ماجستير . (إشراف : صالح بن عبد الرحمن الأطرم) . (65)

الحجاب والسفور

التركستانى ، حورية عبد الله . دراسة العوامل المؤثرة على تصميم حجاب المرأة السعودية بمكة المكرمة .- مكة المكرمة : كلية التربية للبنات الرئاسة العامة لتعليم البنات ، 1408هـ- 1988م.- ماجستير. (إشراف : إنصاف حسن محمد نصر) . (66)

الحدود (فقه)

آل علوى ، على عبد الرحمن . الآثار

التربوية لتطبيق الحدود الشرعية .- مكة المكرمة : قسم التربية الإسلامية بكلية التربية جامعة أم القرى ، 1409 هـ - 1989 م .- ماجستير . (إشراف : بشير التوم) . (67)

الحربى ، عبد الرحمن فايز . تحقيق كتاب الممتع شرح المقنع : الجنايات - الحدود (؟) .- الرياض : المعهد العالى للقضاء جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، 1409 هـ - 1988 م .- دكتوراه . (68)

الحسون ، على بن عبد الرحمن . العقوبات المختلف عليها فى جرائم الحدود .- الرياض : كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، 1409 هـ - 1988 م .- دكتوراه . (69)

الحرب

الفيفى ، أحمد بن شريف . أسباب الهزيمة فى الحرب والتدابير الإسلامية الواقية منها . الرياض : كلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، 1408 هـ - ماجستير . . (70)

الحروب الصليبية

عبد الخالق ، مصطفى محمد . علاقة القوى الصليبية فى غرب البحر بالمغرب العربى فى القرن السادس والسابع للهجرة 517 - 716هـ / 1123 - 1316م - القاهرة : كلية الآداب- جامعة القاهرة ، 1987م- دكتوراه . (71)

الحلال والحرام

جابى ، محمد الغزالى . ضوابط الحل والحرمة فى التشريع الإسلامى .- مكة المكرمة : جامعة أم القرى 1409 هـ - 1988 م . - ماجستير . (إشراف : صالح بن عبد الله بن حميد) . (72)

ربيعة - فقه

العمرو ، على بن فهد . فقه الإمام ربيعة مقرونا بأشهر آراء المجتهدين .- الرياض : (كلية الشريعة) جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية 1409 هـ - 1989 م . - ماجستير . (73)

السامرى - المستوعب

الشمرانى ، محمد بن عبد الله . تحقيق ودراسة القسم الرابع من كتاب المستوعب للسامرى .- الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، 1988 م .- دكتوراه . (إشراف : محمد بن عبد الله العجلان) . (74)

الشعر

الناصر ، سعاد . بنية التراث فى الشعر الإسلامى المعاصر . تطوان : كلية الآداب شعبة اللغة العربية وآدابها 1408 هـ — 1988 م . — (إشراف : حسن الوراكلى) . (75)

الصحوه الإسلامية

سيد أحمد ، رفعت محمد . ظاهرة الإحياء الإسلامى فى السبعينات : دراسة مقارنة بين مصر وإيران . القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية 1988 م . — دكتوراه (إشراف : فاروق يوسف أحمد). (76)

الطهارة والصلاة

السهيلى ، عبد لله بن معتق . تحقيق ودراسة كتابى الطهارة والصلاة من كتاب التهذيب للنبوى .— المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية 1409 هـ — 1988 م . — دكتوراه . (إشراف : عبد الله أحمد القادرى) . (77)

العقائد

الأحمدى ، عبد الإله سلمان . الرسائل والمسائل المروية عن الإمام أحمد بن حنبل فى العقيدة .— المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية 1409 هـ — 1989م. دكتوراه . (إشراف: حماد بن محمد الأنصارى) . (78)

الفرّاء — معانى القرآن

آلوجى ، عبد الرحمن . مصطلح الكوفيين فى معانى القرآن للفراء . دمشق : كلية الآداب جامعة دمشق ، 1988 . ماجستير . (إشراف : مازن المبارك) . (79)

الفقه

الراشد ، لطيفة بنت ناصر . أحاديث عمدة الفقه لابن قدامة : تحقيق وتخريج . الرياض : كلية دار البنات 1408 هـ — ماجستير . (إشراف : هاشم عبد الفتاح جودة) . (80)

القاسمى — والتفسير

الحسن ، إبراهيم بن على . القاسمى ومنهجه فى التفسير .— الرياض : كلية أصول الدين جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية 1409 هـ — 1989م.— ماجستير. (إشراف: عبد الله بن إبراهيم الوهبى). (81)

القرآن ، أحكام

المد الله ، عبد العزيز بن محمد . الأحكام الفقهية الخاصة بالقرآن الكريم .

القصيم : جامعة الإمام محمد بن سعود ، كلية الشريعة وأصول الدين 1408 هـ - ماجستير . (إشراف : عبد الله بن محمد الطيار). (82)

القرآن ، إعراب

سعفان ، مفرح . جموع التكسير فى القرآن الكريم - القاهرة : كلية الآداب جامعة عين شمس (1987 م). - ماجستير . (83)

المزروع ، فوزية عبد الله . دراسة نحوية قرآنية عن استعمالات أداة الشرط « إذا » فى اللغة العربية . الرياض : كلية التربية للبنات ، الأقسام الأدبية ، 1408 هـ - ماجستير . (84)

القرآن - بلاغة

الهندى ، خديجة بنت عبد الله . من بلاغة القرآن الكريم فى سورة النحل .- الرياض : كلية الآداب للبنات الرئاسة العامة لتعليم البنات 1408 هـ - 1988 م . - ماجستير . (إشراف : فرج كامل سليم). (85)

القرآن - التفسير

الجليل ، نورة بنت محمد . آيات العتاب فى القرآن الكريم دراسة تحليلية موضوعية .- الرياض : كلية الآداب للبنات1408هـ- 1988م.- ماجستير . (إشراف : محمد عبد العال البياع) . (86)

الدوسرى ، سعد بن محمد . تلخيص تبصرة المتذكر وتذكرة المتبصر للكواشى من أول سورة الرعد إلى نهاية سورة الفرقان تحقيقا ودراسة . الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود ، كلية أصول الدين ، قسم القرآن وعلومه ، 1408 هـ - ماجستير (إشراف : محمد صالح مصطفى). (87)

العمران ، ناصر بن سليمان . فتح الرحمن بتفسير القرآن للعليمى الحنبلى من أول تفسير سورة مريم الى آخر تفسير سورة النمل تحقيقا ودراسة .- الرياض : كلية أصول الدين جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، 1409هـ- ماجستير (إشراف : عبد العزيز أحمد إسماعيل) . (88)

متولى مصطفى عبد الحليم . قصة الهبوط فى أعمال المفسرين . الزقازيق : كلية الآداب ، 1988 - دكتوراه . (إشراف : محمود الحنفى زهنى) . (89)

القرآن ، غريب

الهندى ، سوسن بنت عبد الله . موازنة بين كتابى تفسير غريب القرآن لابن قتيبة والمفردات فى غريب القرآن للراغب الأصفهانى : دراسة لغوية .- الرياض : كلية الآداب للبنات الرئاسة العامة لتعليم البنات 1408 هـ - 1988 م . - ماجستير . (إشراف : حسين نصار) . (90)

القرآن - القراءات والتجويد

العثمان ، عبد الكريم محمد . تحقيق ودراسة كتاب الوقف والابتداء من أوله إلى نهاية سورة الكهف لأبى الحسن الغزالى .- المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية 1409 هـ - 1989 م . - دكتوراه . (إشراف : محمد محمد سالم محيسن). (91)

القرآن والتربية

الخولى ، زينب كامل . الوعد والوعيد فى القرآن الكريم وأثرهما فى تربية النفس البشرية . القاهرة : جامعة الأزهر ، كلية الدراسات الإسلامية والعربية 1408 هـ - دكتوراه .(92)

القرآن والمجتمع

الأعظمى ، محمد لقمان . مجتمع المدينة المنورة فى عصر النبوة كما يصوره القرآن . القاهرة : كلية الآداب جامعة القاهرة قسم اللغة العربية ،1988 م / دكتوراه . (93)

المرأة والجهاد

القرشى ، لطيفة محسن . هجرة المرأة وجهادها فى السُّنَّة . جدة : كلية التربية للبنات 1408 هـ - ماجستير (إشراف : على عبد الفتاح على) . (94)

المعتزلة

زعراط ، محمد . أدب المعتزلة بين النظرية والتطبيق إلى نهاية العصر العباس الأول . دمشق : كلية الآداب جامعة دمشق قسم اللغة العربية ،1988 - ماجستير . (95)

نساء النبى (ﷺ)

الغربى ، غربية بنت عبد الله . أمهات المؤمنين وبنات النبى صلى الله عليه وسلم بين أهل السنة والشيعة .- الرياض : كلية الآداب للبنات 1408 هـ - 1988 م . - ماجستير . (إشراف : حامد الخولى). (96)

النسائى - السنن الكبرى

البسيط ، موسى إسماعيل . تحقيق وتخريج

ودراسة أحاديث القسم من السنن الكبرى للإمام النسائى .— الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية 1409 هـ — 1988 م . — دكتوراه . (إشراف : عزت على عطية) . (97)

النظم الاقتصادية

الدريويش ، أحمد بن يوسف . الوظائف الاقتصادية للدولة فى الإسلام .— الرياض : (كلية الشريعة) جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية 1409 هـ — 1989 م . — دكتوراه . (98)

الولاية على البلدان

العمرى ، عبد العزيز بن إبراهيم . الولاية على البلدان فى عصر الخلفاء الراشدين . الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود ، كلية العلوم الاجتماعية 1408 هـ — دكتوراه (إشراف : عبد الحليم عبد الفتاح عويس) . (99)

اليمامة — تاريخ

الوشمى ، صالح بن سليمان . ولاية اليمامة الإسلامية : دراسة فى الحياة الاقتصادية والاجتماعية حتى نهاية القرن الثالث الهجرى .— الرياض : كلية العلوم الاجتماعية جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية 1409 هـ — 1989 م . — دكتوراه . (100)

بحوث

الأخلاق

على ، حسين . الأخلاق فى حديث النبى وآله . فى ندوة السنة النبوية ومنهجها فى بناء المعرفة والحضارة (1989 : عمان) (101)

الإرشاد النفسى

الشناوى ، محمد محروس محمد . الإرشاد النفسى من منظور إسلامى فى ندوة نحو علم نفس إسلامى —(1989 : القاهرة) (102)

الإعلام الببليوجرافى

عيسى ، أحمد محمد . الإعلام الببليوجرافى ضرورة حتمية لأجيالنا القادمة . فى الندوة الدولية حول الدراسات والأبحاث العلمية فى الحضارة الإسلامية ، نظرة على العقد القادم (1988 : استانبول) (103)

إفريقيا والوحدة الإسلامية

تيام ، ايادير . دور إفريقيا فى تاريخ وحدة الأمة الإسلامية . فى ملتقى الفكر

الإسلامى الثانى والعشرين (1988 : الجزائر) (104)

التدافع الحضارى

حمد ، محمد أبو القاسم حاج . الدين والرابطة الحضارية ، فى ندوة الدين والتدافع الحضارى (1988 : مالطا) (105)

غليون ، برهان . الإسلام والتحدى الحضارى . فى ندوة الدين والتدافع الحضارى (1988 : مالطا) (106)

كوثرانى ، وجيه . المشروع التعبوى فى مواجهة الاستعمار الحديث . الخطاب العربى والإسلامى فى المواجهة الحضارية . فى ندوة الدين والتدافع الحضارى (1988 : مالطا) . (107)

الحج

جيليس ، عبد الرازق يحيى شارل اندرى . الحج فى الإسلام تعبير عن وحدة الأمة المحمدية وامتيازها . فى ملتقى الفكر الإسلامى الثانى والعشرون (1988 : الجزائر) . (108)

حمزة ، عمر يوسف . حجة النبى صلى الله عليه وسلم . فى الندوة العالمية الأولى للحج وأحكامه (1988 : حيدر آباد-الهند) . (109)

الرحمانى ، عبد الوهاب . جامعية الحج . فى الندوة العالمية الأولى للحج وأحكامه . (1988 : حيدر آباد-الهند) . (110)

عويس ، عبد الحليم . الحج فى القرآن والسنة . فى الندوة العالمية الأولى للحج وأحكامه (1988 : حيدر آباد . الهند) . (111)

القاسمى ، أحمد على . دور الحكومة السعودية فى توفير وسائل الراحة والأمان لضيوف الرحمن . فى الندوة العالمية الأولى للحج وأحكامه (1988 : حيدر آباد . الهند) . (112)

القاسمى ، محمد برهان الدين . نواحى الرخصة والتيسير فى الحج . فى الندوة العالمية الأولى للحج وأركانه (1988 : حيد آباد . الهند) . (113)

الحديث – موسوعات

عبد الرحيم ، همام . بناء المكانز الموضوعية فى الحديث وأهمية ذلك للأعمال الموسوعية . فى ندوة السنة النبوية ومنهجها فى بناء المعرفة والحضارة . (1989 : عمان) . (114)

السنة (أصول فقه)

بو طالب ، عبد الهادى . قواعد الاستدلال بالسنة وضوابطه وطرقه ، والاستفادة بها فى جميع المجالات . فى ندوة السنة النبوية ومنهجها فى بناء المعرفة والحضارة (1989 : عمان) . (115)

البوطى ، محمد سعيد رمضان . السنة مصدرا للتشريع ، ومنهج الاحتجاج بها . فى ندوة السنة النبوية ومنهجها فى بناء المعرفة والحضارة (1989 : عمان) . (116)

السنّة – بيليوجرافيات

عطية ، محيى الدين . وصلاح الدين حفنى ومحمد خير رمضان يوسف . السنة النبوية : قائمة بيليوغرافية . فى ندوة السنة النبوية ومنهجها فى بناء المعرفة والحضارة .
(1989 : عمان) . (117)

السنة رفع الشبهات

الخطيب ، عز الدين . الشبهات حول السنة النبوية ودراسة منطلقات هذه الشبهات والرد عليها فى ندوة السنة النبوية ومنهجها فى بناء المعرفة والحضارة . (1989 : عمان) . (118)

السنّة والتربية

إسماعيل ، سعيد . السنة النبوية كمصدر للتربية الإسلامية فى ندوة السنة النبوية ومنهجها فى بناء المعرفة والحضارة . (1989 : عمان) . (119)

السنّة والتشريع

القرضاوى ، يوسف . الجانب التشريعى فى السنة النبوية . فى ندوة السنة النبوية ومنهجها فى بناء المعرفة والحضارة . (1989 : عمان) . (120)

السنة والحاسوب

الأعظمى ، محمد . مشروع مركز خدمة السنة . فى ندوة السنة النبوية ومنهجها فى بناء المعرفة والحضارة . (1989 : عمان) . (121)

المراكبى ، محمود . تطويع تقنيات المعلومات لخدمة السنة النبوية . فى

ندوة السنة النبوية ومنهجها فى بناء المعرفة والحضارة .
(1989 : عمان) . (122)

السُّنّة والقانون الدولى

التازى ، عبد الهادى . حضور السنة النبوية فى القانون الدولى . فى ندوة السنة النبوية ومنهجها فى بناء المعرفة والحضارة .
(1989 : عمان) . (123)

السنة والمعرفة

عمارة ، محمد . السنة النبوية مصدر للمعرفة . فى ندوة السنة النبوية ومنهجها فى بناء المعرفة والحضارة .
(1989 : عمان) . (124)

السنّة والمنهجية

القرضاوى ، يوسف . كيف نتعامل مع السنة النبوية ؟ معالم وضوابط . فى ندوة السنة النبوية ومنهجها فى بناء المعرفة والحضارة .
(1989 : عمان) . (125)

الصحة النفسية

مرسى ، كمال إبراهيم . تنمية الصحة النفسية : مسئوليات الفرد فى الإسلام وعلم النفس .— فى ندوة نحو علم نفس إسلامى .
(1989 : القاهرة) . (126)

عصاب الوسواس

عودة ، محمد . بعض أشكال عصاب الوسْواس القهرى وعلاقتها ببعض المعطيات الدينية .— فى ندوة نحو علم نفس إسلامى .
(1989 : القاهرة) . (127)

العقيدة والوحدة

البوطى ، محمد سعيد رمضان . العقيدة التى كانت أساس توحيد بالأمس كيف تصبح أداة تفريق اليوم . فى ملتقى الفكر الإسلامى الثانى والعشرين
(1988 : الجزائر) . (128)

علم الكلام

النجار ، عبد المجيد . واقعية المنهج الكلامى ودورها فى مواجهة التحديات الفلسفية المعاصرة .— فى ندوة حول فلسفة إسلامية معاصرة .
(1989 : القاهرة) . (129)

علم النفس

أبو حطب ، فؤاد . نحو وجهة إسلامية لعلم النفس .— فى ندوة نحو علم نفس إسلامى . (1989 : القاهرة) . (130)

علم النفس – مفاهيم

الشرقاوى ، حسن . المفاهيم النفسية

الأساسية فى القرآن الكريم وخطورة الاصطلاح .– فى ندوة نحو علم نفس إسلامى (1989 : القاهرة) . (131)

نجاتى ، محمد عثمان . بعض المفاهيم فى الحديث النبوى الشريف .– فى ندوة نحو علم نفس إسلامى (1989 : القاهرة) . (132)

الغزالى وعلم النفس

الحاج ، فائز محمد على . أبو حامد الغزالى وإسهاماته النفسية .– فى ندوة نحو علم نفس إسلامى (1989 : القاهرة) . (133)

فلسطين

شفيق ، منير . فلسطين والصراع العقدى – الحضارى . فى ندوة الدين والتدافع الحضارى . (1988 : مالطا) . (134)

الفلسفة الإسلامية

أبو ريان ، محمد على . منهج جديد لدراسة الفلسفة الإسلامية .– فى ندوة نحو فلسفة إسلامية معاصرة . (1989 : القاهرة) . (135)

باشا ، أحمد فؤاد . علاقة العلم بالفلسفة الإسلامية ونصيب الفكر العلمى من التدريس الفلسفى العام .– فى ندوة نحو فلسفة إسلامية معاصرة . (1989 : القاهرة) . (136)

طاهر ، حامد . الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث .– فى ندوة نحو فلسفة إسلامية معاصرة . (1989 : القاهرة) . (137)

العراق ، عاطف . الطريق إلى تطوير مناهج الدراسات الفلسفية الإسلامية فى جامعاتنا .– فى ندوة نحو فلسفة إسلامية معاصرة . (1989 : القاهرة) . (138)

الفيومى ، محمد إبراهيم . المدرسة الفلسفية فى الإسلام بين المشائية والإشراقية .– فى ندوة نحو فلسفة إسلامية معاصرة . (1989 : القاهرة) . (139)

المدائح النبوية

بدر ، عبد الباسط . من خصائص المدائح النبوية . فى ندوة المدائح النبوية

تاريخها وأساليبها (1988 : أورنج آباد – الهند) . (140)

النحوى ، عدنان على رضا . الأسلوب الأقوم والإطار الصحيح للمدائح النبوية فى واقعنا المعاصر . فى ندوة المدائح النبوية تاريخها وأساليبها . (1988 : أورنج آباد – الهند) . (141)

الندوى ، عبد النور . شعر المديح : أدب ودعوة . فى ندوة المدائح النبوية وتاريخها وأساليبها . (1988 : أورنج آباد – الهند) . (142)

الندوى ، محمد الرابع . المدائح النبوية : دين وأدب . فى ندوة المدائح النبوية تاريخها وأساليبها (1988 : أورنج آباد – الهند) . (143)

المرأة والدعوة

خليل ، رسمية على . المرأة المسلمة والمعوقات التى تواجهها فى الدعوة الإسلامية .- فى المؤتمر الحادى عشر لمجمع البحوث الإسلامية (1989 : القاهرة) (144)

المسجد الحرام

القاسمى ، محمد معين الدين . بيت آلله : البناء الابراهيمى والأمة المسلمة . فى الندوة العالمية الأولى للحج وأحكامه (1988 : حيدر آباد . الهند) . (145)

المفتاحى ، محمد نوال الرحمان . مركزية بيت آلله . فى الندوة العالمية الأولى للحج وأحكامه (1988 : حيدر آباد . الهند) . (146)

النزاع العربى الإسرائيلى

رسالة الجهاد . الصراع العربى الصهيونى فى ميزان الإسلام . فى ندوة الدين والتدافع الحضارى (1988 : مالطا) . (147)

سونداك ، خضر . الأبعاد الإسلامية للصراع العربى الصهيونى . فى ندوة الدين والتدافع الحضارى (1988 : مالطا) . (148)

الوحدة الإسلامية

النيفر ، الشاذلى . الوضعية الحالية لوحدة الأمة الإسلامية فى الشريعة . فى

ملتقى الفكر الإسلامى الثانى والعشرين
(1988 : الجزائر) . (149)

الوسطية

الفرفور ، محمد عبد اللطيف صالح . ملامح الوسطية فى التشريع الإسلامى . فى ملتقى الفكر الإسلامى الثانى والعشرين .
(1988 : الجزائر) . (150)

مقالات

مراد ، بركات محمد . جابر بن حيان . رائد منهج البحث العلمى .— المسلم المعاصر .— س 13 ، ع 50 (جمادى الآخرة ، فصليه) ص 77 :108 . (151)

ابن عاشور — التعليم

جبران ، محمد مسعود . منهج الشيخ محمد الطاهر بن عاشور فى إصلاح التعليم الإسلامى — مجلة كلية الدعوة الإسلامية (طرابلس — ليبيا) ع5 (1988) ص 200 — 237 .
(152)

الأخفش — معانى القرآن

محمد ، السيد أحمد على . معانى القرآن للأخفش تحقيق عبد الأمير الورد — عالم الكتب — مج 9 : ع 3 (محرم 1409هـ— أغسطس/آب 1988م) ص413 — 423 . (153)

الأخلاق الإسلامية

الطنولى ، صلاح . الاستقامة والإحسان من مكارم الأخلاق فى الإسلام .— مجلة البحوث الإسلامية .— ع 22(رجب/شعبان : رمضان/ شوال 1408 هـ) ص 285 — 196 .
(154)

الإرساليات التبشرية

أحمد ، مهدى رزق آلله . أساليب المنصِّرين للوصول إلى أهدافهم فى المجتمعات الإسلامية .— مجلة البوث الاسلامية .— ع22 رجب/ شعبان/ رمضان/ شوال 1408هـ) ص297 — 327 . (155)

الأسعار

القرة داغى ، على محيى الدين . تذبذب أسعار النقود الورقية جزء (1) .— المسلم المعاصر .— س 13 ، ع 50 (جمادى الآخرة ، فصلية) ص109 :146 ، جزء (2) ع 51 (أغسطس ، فصلية) ص107 : 140 . (156)

المنيع ، عبد الله بن سليمان . موقف الشريعة الإسلامية من ربط الحقوق والالتزامات بمستوى الأسعار .- مجلة البحوث الإسلامية . ع22 (رجب/ شعبان/ رمضان/ شوال1408) ص 119 - 141 . (157)

إسلامية المعرفة

إدريس ، جعفر شيخ . إسلامية العلوم وموضوعاتها .- المسلم المعاصر .- س 13 ، ع 50 (جمادى الآخرة ، فصلية) ص5 :21 . (158)

الأسوة

البدرى ، مصطفى نعمان . الأسوة الحسنة بين القريشية والصلاح . الرسالة الإسلامية - س21 :ع 222 (ربيع الثانى 1409 - كانون الأول 1988م) ص67 - 83 . (159)

الأفغانى - العصبية

بلقزيز ، عبد الإله . العصبية فى فكر جمال الدين الأفغانى .- منبر الحوار .- س 3 ،ع 10 (صيف 1988 ، فصلية) من ص44 إلى ص60 . (160)

الأنثروبولوجيا

الزين ، عبد الرحمن ، ترجمة أبو بكر أحمد باقادر . مابعد الأيديولوجيا واللاهوت : البحث فى أنثربولوجيا للإسلام - المتفى - ع 2 (جمادى الأولى 1409 - ديسمبر 1988) ص69 - 101 . (161)

الإنسان

الشيبانى ، عمر التومى . خصائص الإنسان ورسالته فى تعبير الكون فى الفكر الإسلامى - مجلة كلية الدعوة الإسلامية (طرابلس - ليبيا) - ع5 (1988 ص97 - 173 .(162)

أهل الذمة

القرومى ، مروان . السياسة الأموية تجاه أهل الذمة - مجلة كلية الدعوة الإسلامية (طرابلس - ليبيا) ع 5 (1988) 379 - 411 . (163)

الإيمان

النيفر ، إحميدة . من الردة إلى الايمان إلى وعى التناقض .- المسلم المعاصر .- س 13 ع 50 (جمادى الآخرة) ص 29: 38 (164)

التأديب 377

الجندى ، السيد محمد . التأديب بين المدرسة الإسلامية والمدرسة الحديثة - مجلة كلية الدعوة

الإسلامية (طرابلس - ليبيا)
ع5 (1988) ص174 - 176
(165)

التصوف الإسلامى

الفوزان ، صالح بن فوزان . حقيقة التصوف وموقف الصوفية من أصول العبادة .-مجلة البحوث الإسلامية.- ع 32 (رجب/ شعبان/ رمضان/ شوال 1408 هـ) ص143 - 167 . (166)

التعليم - مصر

كاظم ، محمد إبراهيم . اعبارات ومعالم برنامج لمسيرة التعليم فى مصر .- المسلم المعاصر .- س 13 ع 51 ، 52 (أغسطس 1988 ، فصلية) ص 187 : 210 . (167)

التعليم الدينى - أمريكا

النمر ، كمال كامل . أحوال التربية الإسلامية فى أمريكا .- مجلة البحوث الإسلامية .- ع 32 (رجب/ شعبان/ رمضان / شوال 1408) ص 239 - 283 . (168)

التكيف النفسى

شقرة ، محمد إبراهيم . التكيف السلوكى بين الفطرة والعقيدة . الرسالة الإسلامية - س 21 ع 222 (ربيع الثانى 1409 هـ - كانون الأول 1988) ص 33 - 39 . (169)

الجامعات - مناهج

طاهر ، علاء . الدراسات العربية والإسلامية فى الجامعات الفرنسية - دراسات شرقية - س 1 :ع 1 (أكتوبر 1988)ص 64 - 71 . (170)

الجريمة والمنحرفون

رجب ، حسن . أخبار الجريمة - من منظور إسلامى - المسلم المعاصر .- س 13 ،ع 51 ،52 (أغسطس 1988 ، فصلية) ص 211 - 240 . (171)

الجزيره العربية - آثار

الراشد ، سعد بن عبد العزيز . الآثار الإسلامية فى الجزيرة العربية فى عهد الرسول والخلفاء الراشدين .- العصور .- مج 3 : جـ 2 (ذو القعدة 1408 هـ - يوليو 1988 م) ص 199 - 236 . (172)

الحاجات الاقتصادية

عابد ، عبد الله عبد العزيز . تكييف

الحاجات فى الإسلام وأثره فى التعجيل بنمو الاقتصاد الإسلامى – الدراسات الإسلامية – مج 23: ع3 (شوال : ذو الحجة 1408 – يوليو / سبتمبر 1988) ص 5 - 48 . (173)

الحسبة

عوض ، عوض محمد . موجب الحسبة فى الفقه الشرعى .– المسلم المعاصر .– س 13 ، ع 52,51 (أغسطس 1988 ،فصلية) ص 19 - 68 . (174)

حقوق الإنسان

العلمى ، محمد بن محمد . حقوق الانسان .– الاحياء –. مج 3 :جـ 2 – ص 57 - 74 .(175)

الخلافة والديانات

محمود ، خالد. تصور الخلافة الإلهية فى ديانات العالم – الدراسات الإسلامية – مج 23 :ع 3 (شوال / ذو الحجة 1408 – يوليو/سبتمبر 1988) ص83 - 92 . (176)

الدعوة والمعرفة

الطويبى ، عمر البشير . المعارف اللازمة للداعية – مجلة كلية الدعوة الإسلامية (طرابلس – ليبيا) ع 5 (1988) ص 78 - 85 . (177)

الرازى – فلسفته

الوحيدى ، سعاد . مفهوم المطلق فى تصور الزمان والمكان عند الرازى – دراسات شرقية – س 1 :ع 3 (ربيع 1988) ص 32 - 47 . (178)

الرياضة البدنية

الهلالى ، محمد لطفى . الرياضة عند المسلمين .– الفيصل .– س 12 :ع 135 (رمضان 1408 هـ – أبريل / مايو 1988 م) ص 93 - 98 . (179)

السياسة المالية

أتاى ، حسين . النظام الأخلاق فى السياسة المالية .– المسلم المعاصر .– س 13 ع 52,51 (أغسطس 1988 فصلية) 69 - 106 . (180)

السيرة النبوية – وثائق

النعمانى ، عبد الشهيد . تحقيق بعض الوثائق النبوية من كتب القطائع – الدراسات الإسلامية –

مج 23 :ع 3 (شوال / ذو الحجة 1408 – يوليو / سبتمبر 1988) ص 69 - 82 . (181)

الشهرستانى – التفسير

آزرشب ، محمد علي . الشهرستانى وتفسيره . الأمة الإسلامية مج1 ع1 (شتـــاء 1988 / 1408) ص 43 - 64 . (182)

الصحة النفسية

مرسى ، كمال إبراهيم .- تعريفات الصحة النفسية .- المسلم المعاصر .- س 13 ع 52,51 (أغسطس 1988 ، فصلية) ص 153 - 186. (183)

الصحوة الإسلامية

هويدى ، فهمى . الصحوة الإسلامية – الحاضر والمستقبل .- المسلم المعاصر .- س 13 ع 52,51 (أغسطس 1988 فصلية) ص 9 - 18 (184)

العالم الإسلامى – بيليوجرافيات

عبد الرحيم ، الحبيب . كشاف بالرسائل الجامعية المقدمة فى الجامعات الفرنسية عن العالم العربى والإسلامى . الحلقة الأولى : 1985 ، الحلقة الثانية : 1985 – دراسات شرقية – س 1 :ع 2 (يناير 1988) ص 107 - 113 ، 126 - 135 . (185)

العالم الإسلامى – بيليوجرافيات

عبد الرحيم ، الحبيب . كشاف بما صدر عن العالم العربى والإسلامى من دور النشر الفرنسية – الحلقة الأولى : 1985 – الحلقة الثانية – دراسات شرقية – س 1 ع 2 (يناير 1988) ص117- 146,120- 152 . (186)

علم الاجتماع

النعمى ، عبد الله . التنشئة الاجتماعية : مفهومها ووسائلها – مجلة كلية الدعوة الإسلامية (ليبيا) ع 5 1988 ص 322 - 336 .(187)

الفكر

عطيه ، محيى الدين . نحو تدعيم صناعة الفكر – المسلم المعاصر .- س 13 ،ع 52,51 (أغسطس 1988 ؛فصلية) ص 5 - 8 . (188)

الفن الإسلامى

خليل ، عماد الدين . حول الفن الإسلامى .- المسلم المعاصر .-

س 13 ،ع 50 (جمادى الآخرة ؛ فصلية) ص 21 - 28 . (189)

القرآن - ألفاظ

أحمد ، دريد حسن . جرس اللفظ القرآنى . الرسالة الإسلامية - س 21 ع 222 (ربيع الثانى 1409 هـ - كانون الأول 1988 م) ص 93 - 113 . (190)

القرآن - ترجمة

المعايرجى ، حسن . ترجمات معانى القرآن باللغات الإفريقية .- المسلم المعاصر .- س 13 ع 50 (جمادى الآخرة؛ فصلية) ص39-76. (191)

قصة الغرانيق

المسير ، محمد سيد . دفاع عن الوحى المحمدى : قصة الغرانيق بين العقل والنقل .- مجلة جامعة الملك عبد العزيز : العلوم التربوية .- مج 1 (1408هـ- 1988م) ص305-317. (192)

القضاء

نصار ، حسن . زي القاضي المسلم .- الخفجى .. س 18 :ع 6 (صفر 1409 هـ - سبتمبر 1988 م) ص 41 - 43 . (193)

المساجد

عفيفى ، أحمد كمال الدين . مكانة المسجد فى التخطيط العمرانى والتصميم الحضرى . الإسلام اليوم - س 6 :ع 6 (ذو القعدة 1408 - جويلية 1988) ص 69 - 93 .(194)

المصارف

نينهاوس ، فولكر . الصيرفة الإسلامية وأزمة ديون الدول النامية .- المسلم المعاصر .- س 13 :ع 52,51 (أغسطس 1988 ، فصلية) ص141-152 . (195)

معركة ذات الصوارى

بركات . وفيق . معركة ذات الصوارى بين التاريخ وفن الحرب (34 هـ - 655 م) - تاريخ العرب - س 15 :ع 119 - 120 (محرم/ صفر 1409 - سبتمبر/ أكتوبر 1988) ص34 - 39 . (196)

النظام الاقتصادى

الجنبار ، محمد منير . « مقومات النظام الاقتصادى الإسلامى » إعداد : أسعد محمد الراس (عرض وتلخيص) - الوعى الإسلامى - ع 282 (جمادى الآخرة 1408هـ ، فبراير ، شباط 1988)

ص 111 - 120 . (197)

النفقة (أحوال شخصية)

الطريقى ، عبد الله بن عبد المحسن . النفقة الواجبة على المرأة لحق الغير .ـ مجلة البحوث الإسلامية .ـ ع 22 (رجب / شعبان / رمضان /شوال 1408هـ) ص 169 - 238 . (198)

نقل الأعضاء

الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد (السعودية) . نقل دم أو عضو أو جزء من إنسان إلى آخر .ـ مجلة البحوث الإسلامية .ـ ع 22 (رجب /شعبان /رمضان /شوال 1408هـ) ص 17 - 57 . (199)

اليهودية

يعقوب ، الصديق . عقيدة اليهودية بين الشرك والتوحيد – مجلة كلية الدعوة الإسلامية (طرابلس – ليبيا ع 5(1988) ص 40 - 54 .(200)



فهرس المؤلفين والمشاركين

أ

ب

ت



لائحة الندوات والمؤتمرات

- **ملتقى الفكر الإسلامى الثانى والعشرون** . — الجزائر : وزارة الشؤون الدينية بالجزائر ، 1988 .

- **المؤتمر الحادى عشر لمجمع البحوث الإسلامية** . — القاهرة : مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف ، 1989 .

- **ندوة الدين والتدافع الحضارى** . — مالطة : جمعية الدعوة الإسلامية العالمية — فرع مالطة ، 1988 .

- **ندوة السنة النبوية ومنهجها فى بناء المعرفة والحضارة** . — عمان : المجمع الملكى لبحوث الحضارة الإسلامية (مؤسسة آل البيت) والمعهد العالمى للفكر الإسلامى بواشنطن ، 1989 .

- **ندوة المدائح النبوية : تاريخها وأساليبها** . — أورنج آباد الهند : رابطة الأدب الإسلامى العالمية ، 1988 .

- **ندوة نحو علم نفس إسلامى** . — القاهرة : المعهد العالمى للفكر الإسلامى بواشنطن — مكتب القاهرة ، 1989 .

- **ندوة نحو فلسفة إسلامية معاصرة** . — القاهرة : المعهد العالمى للفكر الإسلامى بواشنطن — مكتب القاهرة ، 1989 .



دليل الباحث

في « المرأة والأسرة في الإسلام » (٤)

أ. عبد الجبار الرفاعي

الطفولة :
- أقليات إسلامية
- ببليوجرافيا
- تدين
- تربية
- تربية جنسية
- ثقافة
- حضانة
- حقوق
- ختان
- رضاعة
- صحة
- قوانين
- مشكلات

الطلاق :
- آثار
- أهلية

الطلاق بالبراءة

الطلاق بالثلاث

الطلاق
- بيت الطاعة
- ديوان

طلاق زوجات النبي

طلاق السكران

الطلاق السني والبدعي

الطلاق
- عدة
- متعة

طلاق المرأة زوجها

الطلاق المعلق

الطلاق – نفقة

الظهار

العفاف

العقم

علم الأجنّة

العنوسة

الغريزة الجنسية

فقه المرأة :
- الحج
- الحيض والنفاس
- الدية
- الصلاة
- الطهارة
- العلاج

الطفولة

٥٦١ – التومى ، حسن . « **الطفولة فى الإسلام** » .

٥٦٢ – الخطيب ، عبد الغنى . « **الطفل المثالى فى الإسلام ، نشأته – رعايته – أحكامه** » . بيروت : المكتب الإسلامى ، ١٩٨٠م ، ١٥٢ ص ، ٢٤سم .

٥٦٣ – سلامة ، الطيب . « **الطفولة معبر الشباب** » . بحث مقدم إلى الندوة الإسلامية التاسعة عن دور الشباب فى بناء المجتمع المسلم . القيروان (تونس) : ديسمبر ١٩٨٢م .

٥٦٤ – ظلام ، سعد . « **الطفولة فى الإسلام** » . منار الإسلام . س ٧ : ع ٥ (٥ / ١٤٠٢هـ) ، ص ٢٥ – ٣٣ .

٥٦٥ – عزيز ، محمد الصالح . « **طفلنا ذلك المجهول** » . الأمة ، ع ٦٦ ، ص ٦ .

٥٦٦ – عودة ، محمد ، ومحمد رفقى عيسى . « **الطفولة والصبا** » . الكويت : دار القلم ، ١٤٠٤هـ – ١٩٨٤م ، ٢٨٤ ص ٢٤سم (فى علم النمو – رؤية إسلامية فى النمو الإنسانى – ١) .

٥٦٧ – محجوب ، عباس . « **توجيهات الإسلام للطفولة** » . منار الإسلام . س ١٠ : ع ٤ (٤ /١٤٠٥هـ – ١ / ١٩٨٥م) ، ص ٨٦ – ٩٣ .

الطفولة – أقليات إسلامية

٥٦٨ – رشدان ، محمود . « **الطفل المسلم فى مجتمعات الأقليات فى العالم الغربى** » . بحث مقدم فى حلقة رعاية الطفولة فى الإسلام . (أبو ظبى) : ٦ – ٩ ربيع الثانى ١٤٠٢هـ ، ١ – ٤ فبراير ١٩٨٢م .

٥٦٩ – عراج ، يوسف على . « **الأطفال والتعليم فى مجتمع الأقليات الإسلامية** » . الإيمان (المغرب) . س ١٢ : ع ١١٩ ، ١٢٠ (١٠ – ١٢ / ١٤٠٢هـ ، ٨ – ١٠ / ١٩٨٢م) ، ص ١٠٦ – ١١٢ .

٥٧٠ – الكتانى ، على . « **أوضاع الطفل المسلم فى مجتمعات الأقلية الإسلامية** » . فى حلقة رعاية الطفولة فى الإسلام (أبو ظبى) ٦ – ٩ ربيع الثانى ١٤٠٢هـ ، ١ – ٤ فبراير ١٩٨٢م .

٥٧١ – الندوى ، مسلمان الحسينى . « **الطفل المسلم فى الأقلية الإسلامية بالهند** » . فى حلقة رعاية الطفولة فى الإسلام (أبو ظبى) : ٦ – ٩ ربيع الثانى ١٤٠٢هـ ، ١ – ٤ فبراير ١٩٨٢م .

الطفولة – ببليوجرافيا

٥٧٢ – إبراهيم ، نادية السيد . « **قائمة كتب الأطفال المصرية منذ عام**

١٩٧٦م إلى ١٩٨٦م » . القاهرة : لهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٦م ، ٥١٥ ص ، ٢٠سم .

٥٧٣ – دياب ، حامد الشافعى . **« الإنتاج الفكرى فى مجال الطفولة فى مصر »** ، (الدوريات والرسائل العلمية) . القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٠م ، ٢٢ ص .

٥٧٤ – عبد الهادى ، محمد فتحى ، وعلا عبد القادر . **« الطفولة ببليوجرافية مختارة »** المجلة الاجتماعية القومية . مج ١٦ : ع ١ (١٩٧٩م) ، ص ١٢١ – ١٤٨ .

٥٧٥ – عواد ، كوركيس . **« الطفولة والأطفال فى المصادر العربية القديمة والحديثة »** . البصرة : مطبعة شفيق ، ١٩٧٩م ، ٧١ ص ، (بحث مقدم فى الحلقة الدراسية فى بناء الطفل فى الخليج العربى بناء للمستقبل العربى ، البصرة – العراق) : ١٣ – ١٥ يناير ٩٧٩ م .

٥٧٦ – عودة ، أبو الفتح حامد . **« البيليوجرافية الشاملة للطفولة فى ربع قرن حتى ١٩٨١م »** . إشراف : كاميليا عبد الفتاح . القاهرة : الهيئة المصرية العامة لكتاب ، ١٩٨٦م .

٥٧٧ – كحيل ، على ، وعزت الصواف . **« قائمة كتب الأطفال الصادرة ما بين ١٩٥٩م – ١٩٦٩م »** . مجلة الكتاب العربى : ع ٤٨ (يناير ١٩٧٠م) ، ص ١٨ – ١٦٢ .

٥٧٨ – المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية **« بحث احتياجات الطفولة فى الجمهورية العربية المتحدة »** مجلة التوثيق (القاهرة) : ١٩٦٨م ٤٥٠ ص .

٥٧٩ – المركز التجريبى للتدريب على تقويم المشروعات الاجتماعية **« قائمة ببليوجرافية مختارة بالكتب التى تتناول موضوع الطفولة من كافة النواحى »** . القاهرة : المركز ، ١٩٧٧م ، ٥١ ص (نشرة البحوث الببليوجرافية – ١١) .

٥٨٠ – المركز التجريبى للتدريب على تقويم المشروعات الاجتماعية . **« قائمة ببليوجرافية بالرسائل العلمية عن الطفولة فى خمسين عاما »** . القاهرة : المركز ، ١٩٧٩م ، ٣ ص (نشرة البحوث الببليوجرافية – ٢٤) .

٥٨١ – نديم ، حكمت . **« ببليوجرافيا أدب الأطفال فى السودان »** . إعداد وتصنيف : عثمان عوض عثمان . السودان : وزارة الثقافة ، ١٩٧٦م ، ١٣٣ ص .

٥٨٢ – الهيئة المصرية العامة للكتاب . **« قائمة كتب الأطفال المصرية »** . ١٩٦٠ – ١٩٧٥م . القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٧م ، ٣٢ ص .

الطفولة – تدين

٥٨٣ – عيسوى ، عبد الرحمن . « **النمو الروحى والخلقى والتنشئة الاجتماعية فى مرحلتى الطفولة والمراهقة** » . مجلة عالم الفكر (الكويت) . مج ٧ : ع ٣ (أكتوبر ، نوفمبر ، ديسمبر ١٩٧٦) ، ص ١٤٧ – ١٩٠ .

٥٨٤ – كامل ، سنية إسماعيل . « **الشعور الدينى وكيفية تنميته عند الطفل** » . الرائد . س ٩ : ع ٢ (١١ / ١٩٦٣م) ، ص٢٨ – ٢٩ .

٥٨٥ – محمد ، عواطف إبراهيم . « **الإحساس الدينى عند الأطفال** » . لإسكندرية دار المطبوعات الجديدة ، ١٦٣ ص .

٥٨٦ – محمد ، عواطف إبراهيم . « **وحدة لتنمية الشعور الدينى عند الأطفال** » . جدة ، دار المجمع العلمى . ١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م ، ١٦٨ ص .

٥٨٧ – المليجى ، عبد المنعم . « **تطور الشعور الدينى عند الأطفال** » . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٥٥م .

الطفولة – تربية

٥٨٨ – آدم ، محمد سلامة . « **المفهوم الإسلامى للطفولة واتجاهات التربية الحديثة** » . الفيصل . س ٥ ع ٥٢ (١٩٨١م) ، ص ١٩ – ٢٣ .

٥٨٩ – إبراهيم ، د . إيناس عباس . « **رعاية الشريعة الإسلامية للطفولة** » . ١٩٨٣م ، ١٧ × ٢٤سم (مجلد) .

٥٩٠ – إبراهيم ، عبد الرحيم محمد . « **الغزو الفكرى لأطفالنا كيف نواجهه** » . الأمة . س ٢ : ع ١٤ (١٢ / ١٩٨١م) ، ص ١٩ – ٢٣ .

٥٩١ – الأبشيهى ، محمد على . « **تربية الناشئة فى ضوء السيرة والسنة (١ – ٢)** » . الإيمان . س ١٣ . ع ١٢١ – ١٢٣ (١ ، ٢ / ١٤٠٣هـ – ١١ / ١٢ / ١٩٨٢م) ، ص٨ – ١٤ ، (٤ / ١٤٠٣هـ – ٢ / ١٩٨٣ م) ، ص ٤١ – ٤٨ .

٥٩٢ – ابن الجزار . « **سياسة الصبيان وتدبيرهم** » . تحقيق : الدكتور الحبيب الرهيلة . بيروت : دار الغرب الإسلامى ، ط ٢ ، ١٩٨٣م .

٥٩٣ – ابن الجوزى ، ت ٥٩٧هـ . « **لفتة الكبد فى نصيحة الولد** » . تحقيق : مروان قبانى . بيروت : المكتب الإسلامى ، ١٤٠٢هـ – ١٩٨٢م ، ٧٨ ص ، ١٩,٥سم .

٥٩٤ – ابن قيم الجوزية ، محمد بن أبى بكر بن أيوب . « **أولادنا فى آداب الإسلام** » . القاهرة : المكتبة السلفية .

٥٩٥ – ابن منصور ، فاروق . **فى كتاب سياسة الصبيان وتدبيرهم لأحمد بن الجزار القيروانى** . (٤ ص) . فى المؤتمر السنوى الخامس لتاريخ العلوم عند العرب .

حلب : معهد التراث العلمى العربى ، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م .

٥٩٦ - أبو أسامة ، رشيد . « **نظرات فى تربية الجيل المقبل** » . الرائد : ع ٨٤ (محرم ١٤٠٦هـ - أيلول ١٩٨٥م) ، ص ١٣ - ١٩ .

٥٩٧ - أبو عصام وأبو سلمى . « **كيف نتعلم تربية أولادنا من القرآن الكريم** - مقدمة وملاحظات » . الرائد : ع ٥٩ (ذو القعدة ١٤٠٢هـ - أيلول ١٩٨٢م) ، ص ٤٢ - ٤٤ .

٥٩٨ - أبو عصام وأبو سلمى . « **كيف نتعلم تربية أولادنا من القرآن الكريم** - لقمان وابنه - ١ » . الرائد : ع ٦١ (صفر ١٤٠٣هـ - تشرين الثانى ١٩٨٢م) ، ص ٣٨ - ٤٠ .

٥٩٩ - أبو عصام وأبو سلمى . « **كيف نتعلم تربية أولادنا من القرآن الكريم** - لقمان وابنه - ٢) . الرائد : ع ٦٩ (محرم ١٤٠٤هـ - تشرين الأول ١٩٨٣م) ، ص ٣٥ - ٣٦ .

٦٠٠ - أبو عصام وأبو سلمى . « **كيف نتعلم تربية أولادنا من القرآن الكريم** - إبراهيم وابنه » . الرائد : ع ٧٠ (صفر ١٤٠٤هـ - تشرين الثانى ١٩٨٣م » ، ص ٤١ - ٤٤ .

٦٠١ - « **اتقوا الله أيها الآباء واعدلوا بين أولادكم** » . العربى : ع ٧٥ (فبراير ١٩٦٥م) ، ص ٥٩

٦٠٢ - « **اتقوا الله أيُّها الآباء واعدلوا بين أولادكم** » . العربى : ع ٧٧ (أبريل ١٩٦٥) ، ص ١٤٦

٦٠٣ - استانبولى ، محمود مهدى . « **لفتة الكبد فى تربية الولد** » . انظر : معجم المؤلفين السوريين فى القرن العشرين : ص ٢٩ .

٦٠٤ - استانبولى ، محمود مهدى . « **نقائص الأطفال وطريقة إصلاحها** » . دمشق : ١٩٥٦م ، ٣٦ ص .

٦٠٥ - استانبولى ، محمود مهدى . « **كيف نربى أطفالنا** » . انظر معجم المؤلفين السوريين فى القرن العشرين : ص ٢٩ .

٦٠٦ - الاسيفى ، محمد لغريسى . « **نحو أدب إسلامى للأطفال** » . الأمة . س ٥ : ع ٤٩ (محرم ١٤٠٥هـ - تشرين الأول ١٩٨٤م) ، ص ٦٤ - ٦٧ .

٦٠٧ - أم شفق . « **التربية الإسلامية واللعب** » . الرائد : ع ٧٦ (رمضان ١٤٠٤هـ - حزيران ١٩٨٤م) ، ص ٣٦ - ٤٠ .

٦٠٨ - البسيونى ، عبد السلام . « **والأبناء يضرسون** » . الأمة . س ٦ : ع ٦١ (محرم ١٤٠٦هـ - أيلول ١٩٨٥م) ، ص ٣٦ - ٣٨ .

٦٠٩ - بهشتى ، د . الشيخ أحمد . « **الجيل الجديد ومتطلباته** » . قم : قسم الطباعة والنشر فى دار التبليغ الإسلامى ،

١٩٧٢م ، ٢٠٨ ص .

٦١٠ – بيضون ، لبيب . « **تربية الطفل والمراهق** » . الثقافة الإسلامية (دمشق) : ع ١٢ (شعبان ، رمضان ١٤٠٧هـ) ص ٦٦ – ٨٤ .

٦١١ – بيطار ، د . زهير . « **المرتكزات الإسلامية لتربية أطفالنا** » الغدير : ع ٣ ، ٤ ، ص ٤١ – ٤٩ .

٦١٢ – جرادات ، عزت . « **تربية الطفل فى الإسلام** » . هدى الإسلام مج ٢٧ ، ع ٤ (٤/١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م) ، ص ٢١ – ٢٨ .

٦١٣ – جرادات ، عزت . « **تربية الطفل فى الإسلام** » . عمان : المركز الثقافى الإسلامى ، ١٩٨٣م ، ٣٧ ص ، ١٦سم .

٦١٤ – الحمود ، عبد الله بن محمد . « **التفضيل فى العطية بين الأولاد** » . الرياض : المعهد العالى – جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٣٩٧هـ . (رسالة ماجستير) .

٦١٥ – شعلان ، محمد سليمان . « **تنمية القيم الخلقية عند الأطفال وظيفة المدرس** » . الرائد : (٣/١٩٦٤م) .

٦١٦ – صابر ، خيرية حسن طه . **دور الأم فى تربية الطفل المسلم** » . جدة : دار المجتمع ، ١٩٨٦م (بحث مكمل لمتطلبات الماجستير مقدم لجامعة أم القرى) .

٦١٧ – الصفار ، عبد الرزاق . « **تربية الطفل ورعايته فى الإسلام** » . فى حلقة بناء الطفل فى الخليج العربى . البصرة : جامعة البصرة ، ١٩٧٩م .

٦١٨ – صقر ، عطية . « **الإسلام ورعاية النشىء** » ، القاهرة تنبيه صبيح .

٦١٩ – الطائى ، فخرية جميل حافظ . « **تنشئة الطفل الاجتماعية والخلقية فى ظل الإسلام** » . مجلة آداب المستنصرية (كلية الآداب الجامعة المستنصرية – بغداد) . س ٦ : ع ٦ (١٩٨٢م) ، ص ٣٣٩ – ٣٦٠ .

٦٢٠ – عبد الرحمن ، آمال . « **آثار اللعب النفسية والتربوية على حياة طفلك** » . الأمة : ع ٦٣ ، ص ٦٠ .

٦٢١ – عبد الرحمن ، آمال . « **طفولة الإنسان وأهميتها فى التربية** » . الأمة . س ٦ : ع ٦٨ (شعبان ١٤٠٦هـ – نيسان ١٩٨٦م) ، ص ٣٢ – ٣٣ .

٦٢٢ – علوان ، عبد الله . « **تربية الأولاد فى الإسلام** » . بيروت : ١٩٧٧م . بيروت : دار السلام ، ط ٣ ، ١٩٨١م ، ١٢٢ص ، ١٧سم (مجلدين) .
القاهرة : دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع ، ط ٦ ، ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م ، ١٠٢٤ ص ، ٢٤سم .

٦٢٣ – عمارة ، محمود محمد .

« **تربية النشء فى ظل الإسلام** » . القاهرة . دار الأنصار ، ١٩٨٣م ، ١٦٦ ص .

٦٢٤ – عيتاوى ، عصام . « **الطفل فى ضوء التربية الإسلامية** » . بيروت : مؤسسة الوفاء ، ١٩٨٦ ، ١١٠ص ، ١٧ × ٢٤سم .

٦٢٥ – عيسى ، أحمد مصطفى . « **التربية الإسلامية للطفل أساس بناء الأمة** » . فى مؤتمر الإعجاز الطبى فى القرآن الكريم . القاهرة : ١٩٨٥م .

٦٢٦ – عيسوى ، عبد الرحمن . « **تربية الطفل والآثار النفسية لحياة التدين** » . الوعى الإسلامى : س ١٨ : ع٢١١ (١٤٠٢/٧هـ) ، ص ١٠٠ – ١٠٧ .

٦٢٧ – الغزالى ، حجة الإسلام أبو حامد . « **أيها الولد المحبّ** » . تحقيق وتعليق : عبد الله أحمد أوزينة . بيروت : دار الشروق .

٦٢٨ – الفاروقى ، عبد السلام . « **وسائل وأهداف التربية الإسلامية وأثرها على الطفل فى المدرسة الابتدائية** » . الرباط : مركز تكوين المفتشين ، ١٩٨٠م – ١٩٨١م (بحث لنيل الدبلوم) .

٦٢٩ – فروخ ، د . عمر . « **رعاية الطفل فى إطار التربية الإسلامية** » . فى حلقة رعاية الطفولة فى الإسلام . أبو ظبى : ٦ – ٩ ربيع الثانى ١٤٠٢هـ - ٤ فبراير ١٩٨٢ .

٦٣٠ – فلسفى ، الشيخ محمد تقى . « **الطفل بين الوراثة والتربية** » ، ٢ ج . ترجمة : فاضل الحسينى الميلانى . بيروت . دار التعارف للمطبوعات ، ط ١ ، ١٤٠١هـ – ١٩٨١م ، (مجلدان) .

٦٣١ – فياض ، د . سميرة . « **تربية الأطفال فى الإسلام مبدأ وتطبيقا** » . هدى الإسلام . مج ٢٧ : ع ٥ (جمادى الأولى ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م) ، ص ٢٢ – ٢٥ .

٦٣٢ – القاضى ، على . « **الإسلام وتربية الطفل** » التربية (قطر) س ٩ : ع ٣٨ (ربيع الثانى ١٤٠٠هـ – مارس ١٩٨٠م) ، ص ٦٦ – ٦٩ .

٦٣٣ – قبانى ، مروان . « **النسق التربوى عند الغزالى فى ضوء رسالة أيها الولد** » . الفكر العربى (بيروت) . س ٣ : ع ٢١ (١٩٨١م) ، ص ١٠٣ – ١١٣ .

٦٣٤ – قطب ، محمد على . « **أولادنا فى ضوء الإسلام** ». القاهرة : مكتبة القرآن ، ١٩٨٣م ، ١٢٦ ص ، ٢٤سم .

٦٣٥ – قمبر ، محمود . « **ذاتية الطفل والنظرية التربوية فى الإسلام** » . المجلة العربية للتربية (تونس) . مج ٤ :

ع ٢ (٩/١٩٨٤م) ، ص ٩٠ - ١٥٢ .

٦٣٦ - قناة ، عبده مصطفى . « **تعليم المبادىء الأخلاقية لنمو الحكم الأخلاقى فى مرحلة رياض الأطفال والصف الأول الابتدائى** » . إربد (الأردن) : جامعة اليرموك ، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م (رسالة ماجستير) .

٦٣٧ - الكبيسى ، عيادة أيوب . « **خطاب إلى الآباء والأمهات فى تربية الأبناء والبنات** » . **بغداد : مطبعة الارشاد ، ١٩٧٩م ، ١٢٨ ص .**

٦٣٨ - الكيلانى ، نجيب . « **دراسة للخدمات التوجيهية المقدمة للطفل المسلم فى العصر الحديث** » . فى حلقة رعاية الطفولة فى الإسلام (أبو ظبى) : ٦ - ٩ ربيع الثانى ١٤٠٢هـ ، ١ - ٤ فبراير ١٩٨٢ .

٦٣٩ - مركز البحوث بكلية التربية بأبها . « **تربية الطفل المسلم** » . أبها (السعودية) : مركز البحوث - كلية التربية بأبها .

٦٤٠ - مالك ، فضيلة عباس . « **تعليم الناشئة وتهذيبهم عند الغزالى** » . دراسات تربوية وإسلامية ، (بغداد) . س ٣ ، ع ٣ (١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م) ، ص ٣٠٧ - ٣٢٠ .

٦٤١ - مروان ، نجم الدين على « **لمحات تربوية ونفسية فى طفولة الرسول ﷺ** » . رسالة الخليج العربى (الرياض) . س ٣ : ع ٩ .

٦٤٢ - المقداد ، محمد توفيق . « **الطفل والتربية الإسلامية** » . بيروت دار التوجيه الإسلامى ، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م ، ٣٨ ص .

٦٤٣ - مونتاجيو ، شلى . « **كيف نساعد الأطفال على تنمية قيمهم الخلقية :** ترجمة : سامى على الجمال . القاهرة » ، (سلسلة دراسات سيكولوجية) .

٦٤٤ - نوفل ، عبد الرزاق . « **وقال الله للأبناء** » . التربية . س ٨ : ع ٣١ (ربيع الأول ١٣٩٩هـ - فبراير ١٩٧٩م) ، ص ٦٦ - ٦٧ .

٦٤٥ - الهاشمى ، عبد الرحمن . « **عناية الإسلام بالطفولة** » . مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة أم القرى ، ١٤٠٣هـ (رسالة ماجستير) .

٦٤٦ - الهيثمى ، أحمد بن حجر . « **تحرير المقال فى آداب مايحتاج إليه مؤدبو الأطفال** » . مصر : مخطوطة دار الكتب المصرية برقم ٦٥ / تعليم . تحقيق : سليمان إسحق عطية . القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٧٨م .

الطفولة - تربية جنسية

٦٤٧ - ابن جبرة ، محمد بن على .

« **التربية الجنسية للطفل المسلم** » . الأمة . س ٦ : ع ٧١ (ذو القعدة ١٤٠٦هـ - تموز ١٩٨٦م) ، ص ٣٣ - ٣٥ .

الطفولة - ثقافة

٦٤٨ - الحطاب ، حمود . « **أطفالنا والقرآن الكريم** » ، نصوص قرآنية مع الشرح الميسر من تفسير ابن كثير ، مختارة وفق خطة علمية موضوعية مبنية فى ضوء الاتجاهات التربوية الحديثة والقديمة للأطفال ، وذلك لغرس عقيدة الإسلام ومبادئه فى الأطفال المسلمين فيما بين ٦ سنوات إلى ١٢ سنة . القاهرة : مطابع الطوبجى التجارية ، ١٩٨٤م ، ٧٦ ص ، ٢٤سم .

٦٤٩ - الحليبى ، أحمد . « **ثقافة الطفل المسلم** » . الرياض : كلية الشريعة ، ١٤٠١هـ (رسالة ماجستير) .

٦٥٠ - حمزة ، كريمان . « **ضرورة الاعلام الإسلامى للطفل والمرأة** » . منار الإسلام . س ٨ : ع ١٠ (١٤٠٣/٩هـ - ٧ - ٨ /١٩٨٣م) ، ص ٧٨ - ٨٨ .

٦٥١ - خليل ، رمزى محمد . « **الثقافة الدينية للأطفال** » . صحيفة المكتبة . س ١٣ : ع ٢ (١٩٨١م) ، ص ٥ - ١٢ .

٦٥٢ - صبرى ، عيسى أمين . « **نحو أدب إسلامى للأطفال** » . الأمة : ع ٣٩ (ربيع الأول ١٤٠٤هـ) .

٦٥٣ - عبار ، عبد القادر . « **نحو موسوعة تثقيفية للطفل المسلم** » . الأمة . ع ٦٥ ، ص ٣٢ .

٦٥٤ - عبد الحميد ، محمد . **صحيفة إسلامية للطفل المسلم** . الوعى الإسلامى . س ١٨ : ع ٢١١ (٧ / ١٤٠٢هـ) ، ص ٩٢ - ٩٩ .

٦٥٥ - عبد العزيز ، ناصف مصطفى . « **تعليم اللغة العربية للأطفال المسلمين** » . (٨ ص) . فى ندوة الخبراء المختصين فى إعداد وتأليف الكتب والمواد العلمية لتدريس اللغة العربية لغير الناطقين بها . الرياض : مكتب التربية العربى لدول الخليج ، ١٤٠٢هـ .

٦٥٦ - العظم ، يوسف . « **أناشيد وأغاريد للطفل المسلم** » . بيروت : دار الإرشاد ، ١٩٧٠م ، ٤٨ص .

٦٥٧ - الكردى ، أحمد على . « **القرآن الكريم وأثره فى التكوين اللغوى للطفل المسلم** » . (٧ ص) فى ندوة تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها (كالنتن وماليزيا) : الاتحاد العالمى للمدارس العربية الإسلامية الدولية ، ١٣٩٩هـ .

٦٥٨ - المرسى ، محمد محمود . « **أطفالنا بين التأثير السلبى والإيجابى للتلفزيون** » . الأمة . س ٦ : ع ٦٩ (رمضان ١٤٠٦هـ - أيار ١٩٨٦م) ، ص ٧٦ - ٧٩

الطفولة – حضانة

٦٥٩ – ابن كليب ، سعد بن عبد العزيز . « **أحكام الحضانة فى الإسلام** » . الرياض : المعهد العالى للقضاء – جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٣٩٤هـ (رسالة ماجستير) .

٦٦٠ – الجبورى ، د . حسين خلف . (**الحضانة فى الفقه الإسلامى** » . مجلة كلية الدراسات الإسلامية (بغداد) ، ع ٣ (١٩٧٠م) ص ٢٠٧ – ٢٢٢ .

٦٦١ – الصالح ، عبد الرحمن بن عبد العزيز . « **أحكام الحضانة فى الشريعة الإسلامية** » . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية .

الطفولة – حقوق

٦٦٢ – البار ، عدنان أحمد . « **استثمار التعاليم الإسلامية فى تثبيت حقوق الطفل** » . فى المؤتمر العالمى الرابع للطب الإسلامى (كراتشى) ، ١٩٨٦م .

٦٦٣ – ابن على ، غلام . « **الإسلام وحب الأطفال** » . العروة الوثقى (جنيف) : ع ١٨ (صيف ١٤٠٥هـ) ، ص ٣٥ – ٤١ .

٦٦٤ – سى يعقوب ، مصطفى . **حقوق الآباء والأبناء** » ، (دراسة وتحقيق) . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠١هـ (رسالة ماجستير) .

٦٦٥ – صالح ، سعادة إبراهيم . « **علاقة الآباء بالأبناء فى الشريعة الإسلامية** » . دراسة فقهية مقارنة . جدة : تهامة ، ١٤٠١هـ – ١٩٨١م ، ٣٠٤ص .

٦٦٦ – عبار ، عبد القادر . « **الطفولة بين شراسة الهدامين ورحمة الإسلام** » . الأمة : س ٥ : ع ٥٦ (شعبان ١٤٠٥هـ – نيسان ١٩٨٥م) ، ص ٦٨ – ٧٠ .

٦٦٧ – عبد العال ، حسن إبراهيم . « **حقوق الطفل فى الإسلام ، نظرة تربوية** » . مجلة كلية العلوم الاجتماعية (جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية) : ع ٦ (١٩٨٢م) ، ص ٤٠٩ – ٤٣٩ .

٦٦٨ – العتيبى ، سفر بن دخيل . « **حقوق الأولاد فى الإسلام** » . الرياض : المعهد العالى للقضاء – جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٣٩٤هـ (رسالة ماجستير) .

٦٦٩ – الغفرانى ، د . محمد « **حقوق الأولاد فى الأسرة المسلمة** » . ترجمة : محمد هادى اليوسفى الغروى . الهادى . س ٤ : ع ٤ ، ص ٩٧ – ١٠٢ .

الطفولة – ختان

٦٧٠ – ابن عساكر ، على بن الحسين

الدمشقى ، ت ٥٧١هـ . « **تبيين الامتنان بالأمر بالاختتان** » . انظر : إيضاح المكنون : ص ٢٢٤ .

٦٧١ - ابن يوسف ، محمد بن محمد . « **تحفة أهل الاحسان فضائل سنة الختان** » . انظر : إيضاح المكنون : ص ٢٤٣ .

٦٧٢ - الحفناوى ، محمد حسن . « **الختان بين مفهوم الشريعة والطب** » . فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة ، (القاهرة) : ١٩٨٧ م .

٦٧٣ - خليفة ، محمد عبد الله سيد . « **الختان بين مفهوم الشريعة والطب** » . فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة ، (القاهرة) : ١٩٨٧م .

٦٧٤ - عبد الرحيم ، فاهم وآخرون : « **ختان الذكور فى التاريخ فى والإسلام والطب** » . فى مؤتمر الإعجاز الطبى فى القرآن الكريم ، (القاهرة) : ١٩٨٥م .

الطفولة - رضاعة

٦٧٥ - أبو العلا ، د . واصل محمود . « **ماذا تعرف عن لبن الأم** » . الأمة . س ٥ : ع ٥٤ (جمادى الآخرة ١٤٠٥هـ - آذار ١٩٨٥م) ، ص٧٢ - ٧٣ .

٦٧٦ - الأعصر ، عبد الباسط أنور . « **بنوك الحليب بين الإباحة والتحريم** » . فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة ، (القاهرة) : ١٩٨٧م .

٦٧٧ - البار ، محمد على . « **الرضاعة الطبيعية وتعاليم الإسلام** » . فى مؤتمر الإعجاز الطبى فى القرآن الكريم ، (القاهرة) : ١٩٨٥ .

٦٧٨ - البار ، محمد على . « **بنوك الحليب** » . فى الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه الإسلامى (جدة) ، ١٩٨٥م .

٦٧٩ - حتحوت ، د .ماهر . « **بنوك الحليب البشرى المختلط** » . بحث مقدم فى ندوة الإنجاب فى ضوء الإسلام (الكويت) : ١١ : ١٣ شعبان ١٤٠٣هـ - ٢٤ - ٢٦ مايو ١٩٨٣م .

٦٨٠ - عبد العلى ، د. أحمد أمين . « **حليب الأم بين الصدفة والتدبير - ١** » . الحكمة : ع ٦ (رجب ١٤٠٠هـ) ، ص ٧٣ - ٧٥ .

٦٨١ - عبد العلى ، د. أحمد أمين . « **حليب الأم بين الصدفة والتدبير - ٢** » . الحكمة : ع ٧ (رمضان ١٤٠٠هـ) ، ص ٨٥ - ٨٧ .

٦٨٢ - القرضاوى ، د. يوسف . « **بنوك الحليب** » . فى الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه الإسلامى (جدة) : ١٩٨٥م .

٦٨٣ – الموجى ، محمد . « **الرضاعة من الثدى فى العالم العربى مع إشارة خاصة إلى مصر** » . فى المؤتمر العالمى الثانى للطب فى الإسلام (الكويت) : وزارة الصحة العامة ، ١٤٠٢هـ – ١٩٨٢م .

٦٨٤ – النجار ، عبد الله مبروك . « **موقف الإسلام من بنك لبن الأمهات** » . فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة ، (القاهرة) : ١٩٨٧م .

٦٨٥ – ندرى ، بلجيس جيهان . « **الطفل والرضاعة الطبيعية** » . فى مؤتمر الإعجاز الطبى فى القرآن الكريم ، (القاهرة) : ١٩٨٥ .

٦٨٦ – الوصيـــــــف ، أحمد . « **اللبن** » . فى مؤتمر الإعجاز الطبى فى القرآن الكريم ، (القاهرة) : ١٩٨٥م .

الطفولة – صحة

٦٨٧ – بدرى ، مالك . « **أسس الصحة النفسية للطفل المسلم** » . فى حلقة رعاية الطفولة فى الإسلام (أبو ظبى) : ٦ – ٩ ربيع الثانى ١٤٠٢هـ ، ١ – ٤ فبراير ١٩٨٢م .

٦٨٨ – الزامل ، عبد العزيز على . « **سجل الطفل السليم** » . الرياض : دار العلوم ، ١٣٩٩هـــ – ١٩٧٩م ، ١١٢ ص .

٦٨٩ – عمران ، د. عبد الرحيم . « **الوقاية الصحية للطفولة والأمومة فى الإسلام** » . بحث مقدم فى ندوة مكانة المرأة فى الأسرة المسلمة ، ٢٠ – ٢٢ / ١٢ / ١٩٧٥م . منشور فى كتاب مكانة المرأة فى الإسلام . القاهرة : المركز الدولى الإسلامى ، ص ٢٢٥ – ٢٣٥ .

الطفولة – قوانين

٦٩٠ – الصابونى ، عبد الرحمن . « **الطفل المسلم فى إطار قوانين الأحوال الشخصية** » . فى حلقة رعاية الطفولة فى الإسلام (أبو ظبى) : (٦ – ٩ ربيع الثانى ١٤٠٢هـ ، ١ – ٤ فبراير ١٩٨٢م) .

٦٩١ – فراج ، عثمان . « **دراسة إسلامية للميثاق العالمى لحقوق الطفل : نحو ميثاق لحقوق الطفل المسلم** » . فى حلقة رعاية الطفولة فى الإسلام(أبو ظبى) : (٦ – ٩ ربيع الثانى ١٤٠٢هـ ، ١ – ٤ فبراير ١٩٨٢م) .

الطفولة – مشكلات

٦٩٢ – الطويل ، نبيل صبحى . « **بعض آثار الحرمان فى النشء المسلم** » . الأمة . س ٦ : ع ٦٢ (صفر ١٤٠٦هـ – تشرين الأول ١٩٨٥م) ، ١٢ – ١٥ .

٦٩٣ – عزيز ، محمد الصالح . « **اسرعوا إلى رفع المظلمة عن أطفالنا** » . الأمة . س ٤ : ع ٤٧ (ذو القعدة

١٤٠٤هـ - آب ١٩٨٤م) ، ص ٣٤ - ٣٥ .

٦٩٤ - الكاشف ، أسعد . « **أبناؤنا بين بريق وحريق** » . الأزهر . س ٥٤ : ع ٥ (٥ / ١٤٠٢هـ) ، ص ٧١٨ - ٧٢٧ .

٦٩٥ - مساهل ، د .فاروق . « **سوء معاملة الأطفال** » . الأمة . س ٥ : ع ٥٤ (جمادى الآخرة ١٤٠٥هـ - آذار ١٩٨٥) ، ص ٧٣ .

٦٩٦ - يكن ، منى حداد . « **أبناؤنا بين وسائل الإعلام وأخلاق الإسلام** » . بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م ، ١٤٨ ص ، ١٧سم .

الطـــــلاق

٦٩٧ - أبو زهرة ، محمد . « **الطلاق فى الإسلام** » . العربى : ع ٢٣ (أكتوبر ١٩٦٠م) ، ٢١ .

٦٩٨ - الأنطاكى ، أحمد أمين . « **رفع الشقاق فى أحكام الطلاق** » . حلب : المطبعة العصرية ، ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م ، ٦٤ ص (القطع الصغير) .

٦٩٩ - الحصرى ، أحمد . « **الأحوال الشخصية ؛ الولاية ، الوصايا ، الطلاق** » . القاهرة : مكتبة صبيح .

٧٠٠ - الخراسانى ، ملا محمد كاظم . « **رسالة فى الطلاق** » . انظر : معارف الرجال : ٢ /٣٢٤ .

٧٠١ - السملاوى ، عبد المعطى بن سالم بن عمر الشيلى . « **ترغيب المشتاق فى أحكام الطلاق** » . انظر : إيضاح المكنون : ص ٢٨٣ .

٧٠٢ - الصابونى ، د. عبد الرحمن . « **مدى حرية الزوجين فى الطلاق** » ، (دراسة مقارنة مع الشرائع السماوية والقوانين الأجنبية وقوانين الأحوال الشخصية العربية) ج . بيروت : دار الهاشم ، ١٩٦٠م . ١٠٩٨ص .

٧٠٣ - عزت ، فهمى . « **نظام الطلاق فى الإسلام** » . مراجعة : لجنة الشريعة بالمجلس الأعلى للثقافة . القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٢م ، ١٠٩ ص ، ٢٠سم .

٧٠٤ - عون ، كمال أحمد . « **الطلاق فى الإسلام محدد ومقيد** » . الرياض : دار العلوم للطباعة والنشر ، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م ، ١١٥ ص .

٧٠٥ - عون ، كمال أحمد . « **أهم مسائل الطلاق** » . القاهرة : ١٩٧٤م ، ٩٥ ص .

٧٠٦ - الغنــدور ، د. أحمد . « **الطلاق فى الشريعة الإسلامية** » ، (بحث مقارن) . القاهرة : دار المعارف بمصر ، ٣١٦ ص (القطع الكبير) .

٧٠٧ - القبانى ، محمد رشيد رضا بن راغب . « **حق التطليق فى الشريعة الإسلاميـــة - ٣** » . (دراسة مقارنة)الفكر الإسلامى . س ١٢ : ع ٩

(١١ / ١٤٠٣هـ - ٩ /١٩٨٣م) ، ص ٥٦ - ٦٣ .

٧٠٨ - القبانى ، محمد رشيد . « **حق التطليق فى الشريعة الإسلامية - ٤** » . (دراسة مقارنة) . الفكر الإسلامى . س ١٢ : ع ١٠ (١٢ /١٤٠٣هـ - ١٠ /١٩٨٣م) ، ص ٤٨ - ٥٤ .

٧٠٩ - القبانى ، محمد رشيد . « **حق التطليق فى الشريعة الإسلامية - ٥** » الفكر الإسلامى س ١٢ : ع ١١ (١ /١٤٠٤هـ - ١١ /١٩٨٣م) .

٧١٠ - القبانى ، محمد رشيد . « **حق التطليق فى الشريعة الإسلامية - ٦** » .

(دراسة مقارنة) ، الفكر الإسلامى . س ١٢ : ع ١/١٢ (٢ /١٤٠٤هـ - ١٢ / ١٩٨٣م) ، ص ٤١ - ٥٢ .

٧١١ - القبانى ، محمد رشيد . « **حق التطليق فى الشريعة الإسلامية - ٧** » . (دراسة مقارنة) . الفكر الإسلامى . س ١٣ : ع ١ (٣ /١٤٠٤هـ - ١ ١٩٨٤م) ، ص ٤٩ - ٦٠ .

٦١٢ - القبانى ، محمد رشيد . « **حق التطليق فى الشريعة الإسلامية - ٨** » . الفكر الإسلامى . س ١٣ : ع ٥ (٨ / ١٤٠٤هـ) ،ص ٢٧ - ٣٤ .

٧١٣ - كبير ، عبد الوارث . « **الطلاق لمثل هذه الأسباب جريمة** » . العربى : ع ٤٣ (يونيو ١٩٨٢م) ، ص ١٤٨ .

٧١٤ - كبير ، عبد الوارث . « **الطلاق فى مثل هذه الحالة واجب** » . العربى : ع ٤٨ (نوفمبر ١٩٦٢م) ، ص ١٣١ .

٧١٥ - كحالة ، عمر رضا . « **الطلاق** » . بيروت مؤسسة الرسالة (سلسلة البحوث الاجتماعية - ٣) .

٧١٦ - المضونى ، درويش . أحمد محمد . « **الطلاق فى الشريعة الإسلامية** » . مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة أم القرى ١٤٠٤هـ (رسالة ماجستير) .

٧١٧ - النجفى ، الشيخ محمد حسن . « **جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام ، كتاب الطلاق** »ج ٣٢ » . تصحيح وتحقيق وتعليق محمد القوجانى . بيروت : دار إحياء التراث العربى ، ط ٧ ، ١٩٨١م .

٧١٨ - نصيف ، منير . « **أبغض الحلال إلى الله الطلاق** » . العربى : ع ١١٥ (يونيو ١٩٦٨م) ، ١٠٧ .

٧١٩ - نصيف ، منير . « **أبغض الحلال إلى الله الطلاق** » . العربى : ع ١٥٨ (يناير ١٩٧٢م) ، ص ١٥٩ .

٧٢٠ - الهمدانى ، الميرزا موسى . « **الطلاق** » . انظر : معارف الرجال : ٣ / ٥٠ .

الطلاق - آثار

٧٢١ - الأعظمى ، عبد الوهاب .

« الغاية من مشروع الطلاق فى الإسلام » . بغداد : ١٩٥٦م .

٧٢٢ - الحلى ، محمد على حسن . **« مشاكل الزواج والطـــلاق »** . الموصل - العراق : ١٩٦١م .

الطلاق - أهلية

٧٢٣ - أحمد ، خليفة موسى . **« أهليـة الطـــلاق فى الشريعـــة الإسلامية »** . الرياض : المعهد العالى للقضاء - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠٠هـــ (رسالـــة ماجستير) .

الطلاق بالبراءة

٧٢٤ - بيرى زادة ، إبراهيم الحنفى ت ١٠٩٩هـ . **« حكم الطلاق بالبراءة فى ذيل رسالة الآراء فى حكم الطلاق »** . مكة المكرمة : المطبعة الماجدية ، ١٣٣١هـ .

الطلاق بالثلاث

٧٢٥ - جميل ، هاشم . **« حكم الطلاق الثلاث »** . مجلة كلية الإمام الأعظـــــم : ع ١ (١٩٧٢م) ، ص ٣٤٤ - ٤٠٦ .

٧٢٦ - رضا ، توفيق . **« رسالة الطلاق الثلاث فى لفظة واحدة »** . بغداد : ١٩٥٥م .

٧٢٧ - الطلاوى ، أحمد بن حسين بن خميس ١٢٦٧ - ١٣٣٤هـ . **« الإغاثة فى حكم الطلاق بالثلاث »** . أنظر : الاعلام للزركلى : ١ / ١٨٨ .

٧٢٨ - الفرهـادى ، عبـد الله . **« كتاب الطلاق الاكراه والطلاق الثلاث وطلاق السكران وطغيان الأولياء فى الأنكحة »** . العراق - أربيل : ١٣٧٤هـ .

الطلاق - بيت الطاعة

٧٢٩ - أبو زهرة ، محمد . **« بيت الطاعة خطأ قضائى ينبغى تصحيحه »** . العربى : ع ٢٥ (ديسمبر ١٩٦٠م) ، ص ٣٤ .

٧٣٠ - أبو زهرة ، محمد . **« حول بيت الطاعة »** . العربى : ع ٢٧ (فبراير ١٩٦١م) ، ص ١٥٢ .

٧٣١ - محمود ، محمد هانى إسماعيل . **« حول استقلال المطلقة والصغير بالمسكن** . الوعى الإسلامى : ع ٢٢٢ (٦ / ١٤٠٣هـ ، ٣ - ٤ / ١٩٨٣م) ، ص ٣٦ - ٤٠ .

٧٣٢ - هيكل ، غالب أيوب . **« بيت الطاعة ليست خطأ قضائيا »** العربى : ع ٣٠ (مايو ١٩٦١م) ، ص ١٠ .

الطلاق - ديوان

٧٣٣ - زايد ، محمد طلبة . « ديوان

الطلاق » . القاهرة : مطبعة الحلبى ، ١٤٠٠هـ ، ١٩٨٠م ، ٦٩٧ ص + خرائط + الدين والقيم) .

طلاق زوجات النبى ﷺ

٧٣٤ – حسن ، محمد كامل . « **طلاق زوجات النبى ﷺ** » . بيروت : ١٩٧٧م .

٧٣٥ – الخطيب ، محمد نمر . « **سؤال وجواب هل طلق النبى ﷺ من نسائه** » . المسلمون : ع ٤ (١٣٨١هـ) ، ص ٣٧٨ – ٣٨٢ .

طلاق السكران

٧٣٦ – كبير ، عبد الوارث « **طلاق السكران** » . العربى : ع ٦٤ (مارس ١٩٦٤م) ، ص ١٥٣ .

٧٣٧ – كبير ، عبد الوارث . « **الطلاق المعلق وطلاق السكران** » . العربى : ع ٦٦ (مايو ١٩٦٤م) ، ص ١٥٠ .

الطلاق السنى والبدعى

٧٣٨ – آل محمود ، عبد الله بن زيد . « **الحكم الشرعى فى الطلاق السنى والبدعى** » . الدوحة : مطابع الدوحة الحديثة ، ١٤٠٢هـ – ١٩٨٢م ، ٨٤ ص .

٧٣٩ – ابن إسحاق ، عبد الله بن محمد . « **الطلاق السنى والبدعى** » . الرياض : المعهد العالى للقضاء – جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٣٩٠هـ (رسالة ماجستير) .

٧٤٠ – المطيعى ، محمد بن نجيب بن حسين . « **القول الجامع فى الطلاق البدعى والمتابع** » . القاهرة : مكتبة صبيح .

٧٤١ – الهمدانى ، على بن على . « **أحكام الطلاق السنى والبدعى ، فى الفقه الإسلامى** » . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٤هـ (رسالة ماجستير) .

الطلاق – عدة

٧٤٢ – العيسى ، سليمان بن فهد . « **العدة وأحكامها فى الفقه الإسلامى** » . الرياض : المعهد العالى للقضاء – جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٣٩٨هـ (رسالة ماجستير) .

الطلاق – متعة

٧٤٣ – الزحيلى ، محمد مصطفى . « **متعة الطلاق** » . منار الإسلام . س ٧ : ع ٥ (٥/ ١٤٠٢هـ) ، ص ٨٤ – ٨٩ .

طلاق المرأة زوجها

٧٤٤ – كبير ، عبد الوارث . « **هل**

تطلق المرأة زوجها » . العربي : ع ٦٣ (فبراير ١٩٦٤م) ، ص ١٤٠ .

الطلاق المعلق

٧٤٥ – بيرى زادة ، إبراهيم الحنفي ت ١٠٩٩هـ . « **الآراء في حكم الطلاق المعلق بصحة البراءة من نفقة العدة والمهر ومؤونة المسكن** » . مكة المكرمة : المطبعة الماجدية .

الطلاق – نفقة

٧٤٦ – مجاهد الإسلام . « **نفقة المطلقة المسلمة في الفقه الإسلامي** » . تعريب : محمد أكرم الندوي . البعث الإسلامي . مج ٣٠ : ع ٦ (ربيع الأول ١٤٠٦هـ – أكتوبر ونوفمبر ١٩٨٥م) ، ص ٦٨ – ٨٠ .

الظهار

٧٤٧ – الحميدي ، عبد العزيز بن حمد بن إبراهيم . « **أحكام الظهار في الإسلام** » . الرياض : المعهد العالي للقضاء – جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠٠هـ (رسالة ماجستير) .

العفاف

٧٤٨ – أنطون ، د . ريتشارد . « **حياء المرأة في القرى العربية الإسلامية** » . ترجمة : د . فاروق مصطفى إسماعيل . عالم الفكر (الكويت) . مج ٧ : ع ١ (أبريل ، مايو ، يونيو ١٩٧٦م) ، ص ١٣٧ – ١٦٦ .

٧٤٩ – الراوي ، إبراهيم . « **النظريات الجنسية الخاطئة وتهديدها للسلام الجنسي العالمي** » . بغداد : ١٩٦٥م .

٧٥٠ – الريس . الحسيني مصطفى . « **منهج الإسلام في حماية الأعراض وتطهيرها** » . الهداية (البحرين) . س ٥ : ع ٤٨ (١٤٠٢هـ) ، ص ٦٠ – ٧٣ .

٧٥١ – زين الدين ، محمد أمين . « **العفاف بين السلب والإيجاب** » . قم : مؤسسة ونشر فرهنك أهل البيت (ع) ، ١٤٠٣هـ ، ١٢٨ ص .

٧٥٢ – سمعان ، د. خليل . « **الخُلُق الجنسي في الإسلام** » . الهادي . س ٥ : ع ٦ (١٣٩٨هـ) ، ص ١٣٧ – ١٤١ .

٧٥٣ – الشريف ، شرف بن علي . « **صيانة الإسلام للعرض والنسب** » . مكة المكرمة : قسم الدراسات العليا الشرعية بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية – جامعة الملك عبد العزيز ، ١٣٩٤هـ (رسالة ماجستير) .

٧٥٤ – كحالة ، عمر رضا . « **الزنا ومكافحته** » . بيروت : مؤسسة الرسالة (سلسلة البحوث الاجتماعية –٤) .

٧٥٥ – والى ، عبد الوهاب نور . « **دور القوانين الجنسية الإسلامية . فى الوقاية من الزنا** » . فى مؤتمر الإعجاز الطبى فى القرآن الكريم ، (القاهرة) : ١٩٨٥ .

العقـــم

٧٥٦ – ابن حليمة ، ساسى . « **خواطر حول سورة مريم – العقم والعلاقات الزوجيـــة** » . *21X15* . س ٣ : ع ١١ (١٤٠٥هـــــــ – ١٩٨٥م) ، ص ١٢ – ١٥ .

٧٥٧ – الخياط ، د. عبد العزيز . « **العُقم فى الإسلام** » . هدى الإسلام . مج ٢٥ : ع ١ ، ٢ (١٤٠١هـ – ١٩٨١م) ، ص ٥ – ١٩ .

٧٥٨ – مذكور ، محمد سلام . « **العقم والتعقيم وما يتعلق بهما من أحكام فى الإسلام** » العربى : ع ١٧٩ (أكتوبر ١٩٧٣م) ، ص ١٦ .

علم الأجنة

٧٥٩ – أبو شبانة ، عبد الخالق همت . « **الصلب والترائب** » . فى مؤتمر الإعجاز الطبى فى القرآن الكريم ، (القاهرة) : ١٩٨٥م .

٧٦٠ – الألفى ، د. عمر. وماهر حتحوت . « **النسخ والاستنساخ** . (٤ ص) . فى ندوة الإنجاب فى ضوء الإسلام (الكويت) : ١١ – ١٣ شعبان ١٤٠٣هـ ، ٢٤ – ٢٦ مايو ١٩٨٣م .

٧٦١ – البار ، محمد على . « **مرحلة تكوين الشكل والحجم** » . فى مؤتمر الإعجاز الطبى فى القرآن الكريم ، (القاهرة) : ١٩٨٥م .

٧٦٢ – البار ، محمد على . « **قرار مكين** » . فى مؤتمر الإعجاز الطبى فى القرآن الكريم ، (القاهرة) : ١٩٨٥م .

٧٦٣ – البار ، محمد على . « **نظرة سريعة فى تاريخ علم الأجنة فى القرآن الكريم** » ، . فى مؤتمر الإعجاز الطبى فى القرآن الكريم (القاهرة) : ١٩٨٥م .

٧٦٤ – البار ، محمد على . « **خلق الإنسان بين الطب والقرآن** » . جدة الدار السعودية للنشر والتوزيع ، ١٩٨٠م ، ٢٤٧ ص .

٧٦٥ – الشريف ، عدنان . « **بين القرآن الكريم وعلم الأجنة** » . الفكر الإسلامى . س ١٤ : ع ١١ (صفر ١٤٠٦هـ – نوفمبر ١٩٨٥م) ، ص ٦٤ – ٧٦ .

٧٦٦ – شقفة ، مأمون . « **نظرة فى آية الصلب والترائب** » . منار الإسلام . س ١١ : ع ١ (محرم ١٤٠٦هـ – أكتوبر ١٩٨٥م) ، ص ٦٨ – ٧٣ .

٧٦٧ – طيرة ، عبد الفتاح محمد . « **النفس والصلب والترائب** » ، دراسة قرآنية لغوية وعلمية فى خلق الإنسان ، فى مؤتمر الإعجاز الطبى فى القرآن الكريم ،

(القاهرة) : ١٩٨٥ .

٧٦٨ - عبد العليم ، عزيز وياسر صالح جمال . « **إشارات إعجاز القرآن فى علم الأجنة** » . فى مؤتمر الإعجاز الطبى فى القرآن الكريم ، (القاهرة) : ١٩٨٥م .

٧٦٩ - الفنجرى ، أحمد شوق . « **القرآن والتزاوج وعلم الأجنة** » . فى مؤتمر الإعجاز الطبى فى القرآن الكريم (القاهرة) : ١٩٨٥م .

٧٧٠ - نجم . « **القرآن وعلم الأجنة** » . فى مؤتمر الإعجاز الطبى فى القرآن الكريم (القاهرة) : ١٩٨٥م .

العنوسة

٧٧١ - عبد زبه ، نبيه . « **العنوسة** » . منار الإسلام . س ١١ : ع ٧ (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م) ، ص ١١٠ .

الغريزة الجنسية

٧٧٢ - حقى ، ممدوح بن إسماعيل . « **الغريزة الجنسية** » انظر : معجم المؤلفين السوريين فى القرن العشرين : ص ٣٦ .

٧٧٣ - القيسى ، د . مروان إبراهيم . « **الإسلام والمسألة الجنسية** » . الأردن (عمان دار الكتب الإسلامية ، ١٩٨٦م ، ١٢٤ ص) .

٧٧٤ - المنجد ، صلاح الدين . « **الإسلام والجنس** » ، بيروت

٧٧٥ - الواعظى ، عبد الرسوم . « **الإسلام والغريزة الجنسية** » .النجف الأشرف : مطبعة الغرى الحديثة ، ١٣٨١هـ ، ٦٤ ص .

٧٧٦ - يكن ، فتحى . « **الإسلام والجنس** » . بيروت : مؤسسة الرسالة .

فقه المـرأة

٧٧٧ - الجمل ، إبراهيم . « **فقه المرأة المسلمة ، عبادات ومعاملات** » . القاهرة : مكتبة القرآن ، ١٩٨٢م ، ٤٦٤ ص ، ١٩,٥سم .

٧٧٨ - الجميلى ، سيد . « **أحكام المرأة فى القرآن** » . بيروت : دار الكتاب العربى ، ١٩٨٤م ، ١٨٠ ص ، ٢٤سم .

٧٧٩ - الحسينى الكاشانى ، عباس . « **أحكام النساء** » . كربلاء - العراق : ١٣٨٧هـ .

٧٨٠ - عفيفى ، د . محمد الصادق . « **فقه المرأة المسلمة** » . بيروت : دار الرائد العربى ، ١٧٦ ص ، ١٧×٢٤سم .

٧٨١ - عويس ، د . عبد الحليم . « **قضايا المرأة فى الفقه الإسلامى** » . جدة : الشركة السعودية للأبحاث والتسويق ، ١٩٨٧م (كتاب الشرق الأوسط) .

٧٨٢ - المفيد ، الشيخ محمد بن محمد

بن النعمان . « **أحكام النساء** » ، نسخة قديمة منه موجودة عند الشيخ عبد الحسين الحلى النجفى . انظر : الذريعة : ١ / ٣٠٢ .

٧٨٣ – الوائلى ، د . أحمد « **من فقه الجنس فى قنواته المذهبية** » . بيروت : مؤسسة أهل البيت (ع) ، ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م ، ٢٦٤ ص (القطع الكبير) .

فقه المرأة – الحج

٧٨٤ – خميس ، محمد عطية . « **فقه النساء فى الحج** » . بيروت : دار القلم .

فقه المرأة – الحيض والنفاس

٧٨٥ – البار ، محمد على . « **الحيض فترة حَرجة** » . فى مؤتمر الإعجاز الطبى فى القرآن الكريم ، (القاهرة) : ١٩٨٥م .

٧٨٦ – البارزى . « **رسالة فى طواف الحائض** » . على هامش عمدة الأبرار فى أحكام الحاج والاعتماد للونائى . مكة المكرمة المطبعة الميرية ، ١٣٠٥هـ ، ١٢ ص .

٧٨٧ – جو ، رينجر . وآخرون . « **هل هناك اختلاف بين دم الحيض الطبيعى ودم الأوردة السطحية** » . فى مؤتمر الإعجاز الطبى فى القرآن الكريم ، (القاهرة) : ١٩٨٥م .

٧٨٨ – حجاج ، عبد الله . « **أحكام الحيض والاستحاضة ومذاهب العلماء فى ذلك** » . القاهرة : مكتبة السلام العالمية ، ١٩٨١م ، ٣٦ ص ، ١٦سم (سلسلة فقه المرأة – ٢) .

٧٨٩ – الخراسانى ، المولى محمد كاظم ، ت ١٣٢٩هـ . « **رسالة فى الدماء الثلاثة** » . انظر : معارف الرجال : ٢ /٣٢٤ .

٧٩٠ – « **رسالة الحيض** » . توجد ضمن مجموعة من رسائل المحقق الكركى بخط درويش محمد ، فرغ من كتابة بعضها سنة ٩٥٨هـ ، فى مكتبة الصدر . انظر : الذريعة : ٧ / ١٢٧ .

٧٩١ – الشاهرودى ، السيد محمد . « **دروس الحيض والاستحاضة والنفاس** » . النجف : مطبعة النعمان ، ١٩٧٨م ، ٣٠ ص .

٧٩٢ – طهماز ، عبد الحميد . « **إرشاد الناس إلى أحكام الحيض والنفاس** » . دمشق : دار الدعوة بحماة ، ١٩٦٩م ، ٨٨ ص .

٧٩٣ – عبد اللطيف ، محمد . « **المحيض بين القرآن ومزاعم اليهود** » . (دراسة مخبرية) . فى المؤتمر العالمى الثانى للطب الإسلامى . الكويت : وزارة الصحة العامة ، ١٤٠٢هـ – ١٩٨٢م .

٧٩٤ – عطوى ، محسن . « **الفقه الميسر – الجزء الثانى – الدماء الثلاثة الحيض ، النفاس ، الاستحاضة** » .

بيروت : الدار الإسلامية ، ١٩٨٢م ، ١٠٣ ص ٢٠سم .

٧٩٥ – الفاضل الايروانى ، المولى محمد . « **رسالة الحيض** » . توجد بخطه عند ولده الفاضل الشيخ محمد الجواد . انظر : الذريعة : ٧ / ١٢٧ .

٧٩٦ – موسى ، د . كامل . « **الحيض وأحكامه الشرعية** » . بيروت : مؤسسة الرسالة (قاموس المرأة) .

٧٩٧ – نجف ، الشيخ محمد طه ت ١٣٢٣هـ . « **رسالة فى الحيض** » . طبع مع كتابة (الإنصاف) .

فقه المرأة – الدية

٧٩٨ – بليق ، عز الدين . « **دية المرأة وأهل الكتاب فى شريعة الإسلام** » . القدس : ع ١٤ (١ / ١٩٨١م) ، ص ٣٨ – ٤٢ .

فقه المرأة – الصلاة

٧٩٩ – ابن تيمية . « **حجاب المرأة ولباسها فى الصلاة** » . حققه وقدم له وخرج أحاديثه وعلق عليه : محمد ناصر الدين الألبانى . بيروت : المكتب الإسلامى ، ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م ، ٥٦ ص ، ١٩سم .

٨٠٠ – ابن حميد ، جوهرة عبد الله . « **أحكام المرأة فى الصلاة** » . مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية – جامعة أم القرى ، ١٤٠٤هـ (رسالة ماجستير) .

٨٠١ – الحلفى ، كاظم . « **مرشد الطالبة إلى الصلاة** » . النجف الأشرف : مطبعة النعمان ، ١٠ ص .

٨٠٢ – خميس ، محمد عطية . « **فقه النساء فى الصلاة** » . بيروت : دار القلم .

فقه المرأة – الصيام والزكاة

٨٠٣ – خميس ، محمد عطية . « **فقه النساء فى الزكاة والصيام** » . بيروت : دار القلم . القاهرة ، دار الأنصار ، ١٩٧٩م ، ١٤٢ ص (دليل المؤمنات – ٢) .

فقه المرأة – الطهارة

٨٠٤ – حجاج ، عبد الله . « **أحكام النساء فى الطهازة والصلاة** » . القاهرة : مكتبة السلام العالمية ، ١٩٨١م ، ٤٠ ص ، ١٦سم (سلسلة فقه المرأة المسلمة –٤) .

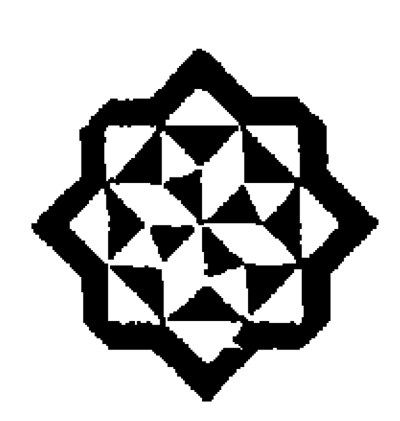
٨٠٥ – خميس ، محمد عطية . « **فقه النساء فى الطهارة** » . بيروت : دار القلم .

٨٠٦ – طويلة ، عبد الوهاب .

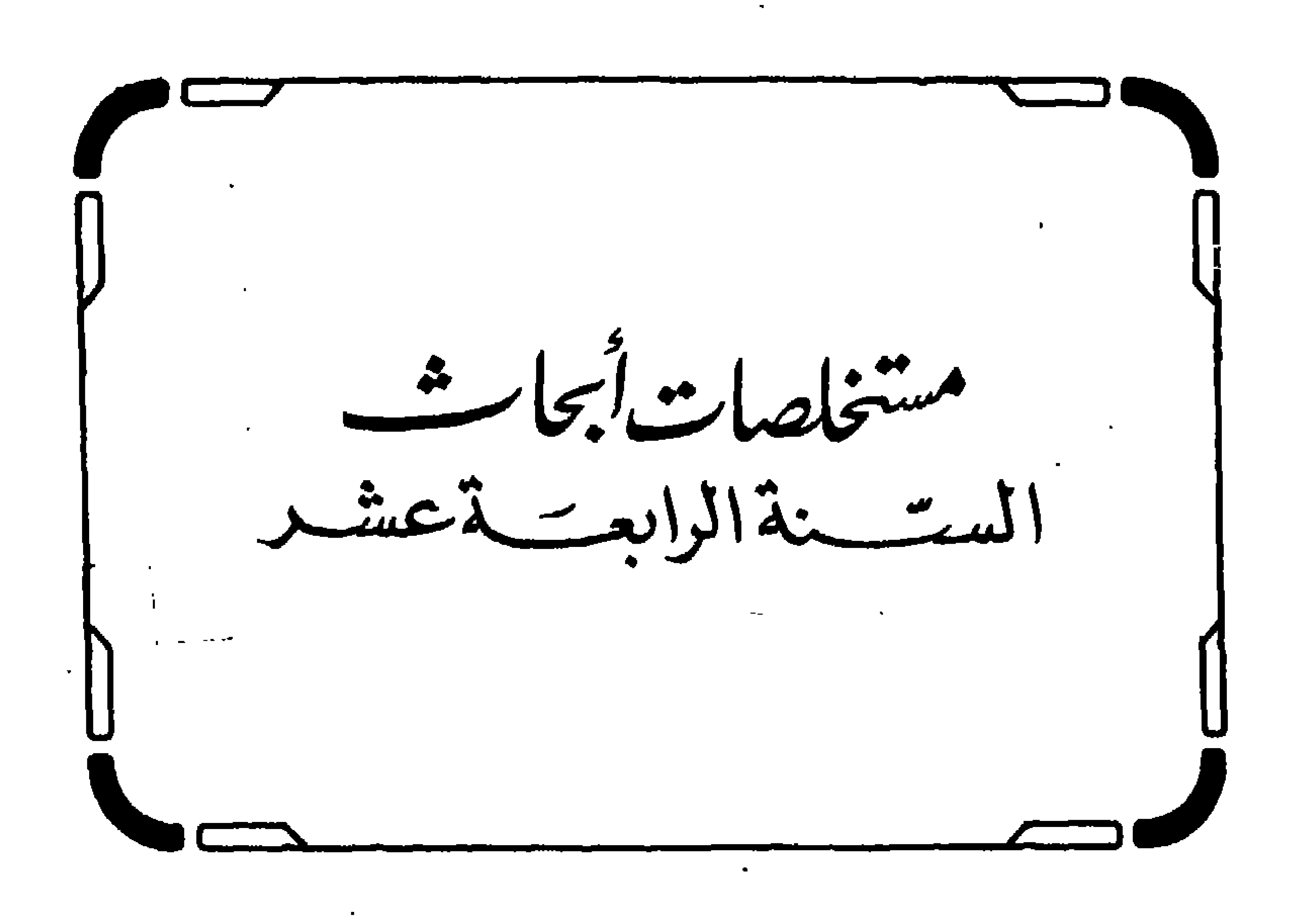
« فقه النساء (١) – أحكام الطهارة » . الكويت : شركة الشعاع ، ١٤٠٥هـ ، ١١٠ ص ، ١٧سم (كتاب البيت – ٣) .

فقه المرأة العلاج

٨٠٧ – حتحـــــوت ، حسان . « الحلال والحرام في علاج الرجل والمرأة » . العربي : ع ٢٧٣ (أغسطس ١٩٨١م) ، ص ٢٥ .







اعداد

ناصر الدين على قدرى

المعتقدات الميتافيزيقية ودورها فى التربية الاجتماعية

د. محمد الخوالدة

العدد ٥٣ ص ١١ : ٢٦

تعد هذه الدراسة محاولة لتوكيد الفكر الإيجابى بالقضايا الميتافيزيقة (الغيبية) ، وأهمية هذه المعتقدات الميتافيزيقية فى التربية ، داخل النظام الاجتماعى ، والكشف عن الاحتمالات السلوكية التى قد تنجم عن غياب القضايا الغيبية من الفكر والوجدان المجتمعات الإنسانية .

وتقوم هذه الداسة بالكشف عن طبيعة المعتقدات الميتافيزيقية ، وذلك بتحليل موضوعاتها ذات الصلة بالتربية الاجتماعية ، وتتناول بالتحديد أهم الموضوعات الميتافيزيقية الدينية ، وكيف تؤثر هذه الموضوعات فى تربية الناشئة داخل المجتمعات الإنسانية .

وينهج الباحث فى هذه الدراسة منهجا خاصا ، يبدأ بتوضيح المعتقدات الميتافيزيقية ، ثم ينتقل إلى تحليل هذه المعتقدات ، مع بيان طرق اكتسابها ووظائفها فى المجتمعات الإنسانية .

وتقوم هذه الدراسة على منهج ميتافيزيقى ، يستند على الثقة المطلقة ، فى حجية المناهج الدينية السماوية ، التى صمم مدخلاتها وافتراضاتها ، صاحب العلم وليس المتعلم ، خالق الإنسان ، وليس الإنسان المخلوق .

ويقوم الباحث بدراسة موضوع « المعتقدات الميتافيزيقية وأثرها فى التربية » من خلال منهج تحليلى للأبعاد والمجالات التالية :

١ ــ ما طبيعة المعتقدات الميتافيزيقية ومفهومها وأنواعها ؟ وما طبيعتها فى مجال العلوم ؟ .

٢ ـ ما هى المعتقدات الميتافيزيقية الدينية ؟

٣ ـ ما السبيل إلى الكشف عن طبيعة هذه المعتقدات ؟ وما أهميتها بالنسبة للمنهج الإنسانى ؟

٤ ـ هل يتمكن الإنسان من ضبط سلوكة عن طريق القوانين الخارجية ؟

٥ ـ ما السبيل إلى تخليص الإنسان من التعثر العقلى والوجدانى والنفسى ؟

٦ ـ إن تربية الإنسان بحاجة إلى أهداف وغايات تتجاوز حدود إطار الحياة الدنيا بأبعادها النفسية والمادية ، فأين تكون هذه الأهداف ؟

٧ ـ ما الغايات والأهداف النهائية التى لا تتحول إلى وسائل ، بل تبقى أهدافا مطلقة وليست نسبية ؟

والموضوعات الميتافيزيقية الداخلة فى لدراسة هى :

١ ـ الله ، ٢ ـ الملائكة ،
٢ ـ الآخرة ، ٤ ـ البعث
٥ ـ الحساب والعقاب .

الولايات والحرمات والمباحات في النظام الإسلامي في مقابل الحريات العامة في النظام الديمقراطي الغربي

د. صلاح الدين دبوس

العدد ٥٣ ص ٢٧ : ٤٣

يتجه غالبية الفقهاء المسلمون المحدثون عند مقارن الشريعة الإسلامية بالنظم الدستورية الغربية إلى إدراج قواعد النظام السياسي الإسلامي وعناصره ومعاييره تحت التقسيمات والقوالب الغربية ، ومن أهم هذه النظم التي أدرجها هؤلاء الفقهاء نظم الولايات والحرمات والمباحات ، والتي أدرجوها تحت مصطلح الحريات العامة ، وهذه النظم وإن اتفقت مع نظام الحريات العامة الغربي في أصل تكريم الإنسان ؟ إلا أنها تختلف عنه اختلافا جوهريا ، ويترتب على إدراجها نتائج خطيرة ، لا يقبلها أو يرضاها من أخذ بمصطلح الحريات العامة بديلا عن تلك النظم الإسلامية .

ويتناول البحث بالتحليل أهم هذه الاختلافات والنتائج ، والتي تدور معظمها حول أمور أربعة يقتصر الباحث على خطوطها الأساسية دون دراستها دراسة تفصيلية وهذه الأمور هي :

١ ـ اختلاف الظروف التاريخية التي ظهر فيها كل من النظامين ومصطلحاتهما .

٢ ـ فقدان الفعالية والتأثير والمرونة لكل من المصطلحات الغربية والإسلامية .

٣ ـ تناقض الحريات العامة مع عقيدة التوحيد الإسلامية .

٤ ـ مضادة فكرة الحرية في مجال العقيدة ، لفكرة الدين نفسه .

ويخلص الباحث من ذلك إلى أن ، إدراج نظم الولايات والحرمات والمباحات ، تحت مصطلح الحريات العامة الغربي ، أدى إلى إدخال أحكام ومعان

جديدة لا يعرفها الإسلام ، ولا تؤدى إليها أحكامه ، مع حرمان هذه النظم الإسلامية مما لها من خصائص ، وفقدانها لا تساقها مع أحكام الشريعة الأخرى ، ولم يقتصر الأمر على ذلك فقط ، بل تخلف هذا المصطلح عن نقل ما للمصطلح الإسلامى من معان طيبة ، وحرمانه كذلك من كل إشعاع وتأثير فى نفوس المسلمين .

ويلفت الباحث نظر المسلمين إلى أن الأخذ بمصطلح الحريات العامة فى الإسلام لم يقف عند مناقضته لتوحيد الله فى الإسلام ، أو تضاده فى مجال حريتى العقيدة والرأى لفكرة الدين نفسه ، بل تقاصر عن أن ينمى عند المسلمين الشعور أو العاطفة التى تدعوهم إلى التمسك به ، أو مواجهة أى عدوان عليه .

ثم يوجه الباحث الدعوة إلى أن نتمسك بالمصطلحات الإسلامية ، ونستبعد ما عداها من مصطلحات دخلية على الإسلام والمسلمين .

الاحتساب وحرمة الحياة الخاصة « قراءة فى تراث الفكر اسلامى »

د. محمد كمال إمام

العدد ٥٣ ص ٤٥ : ٦١

يعد هذا البحث محاولة من الباحث لرصد جوانب من البناء الفقهى الشامخ الذى أقيم على أساس من النصوص التى تتناهى ليحكم الوقائع اللا متناهية .

وينقسم البحث إلى مبحثين :

المبحث الأول : الإسلام وحرمة الحياة الخاصة ، ويبدأ فيه بالحديث عن الإنسان فى الإسلام حيث أنه مكرم مسئول ، ومن موجبات تكريمه ومسؤوليته أن يحافظ له على ضرورته وأن تصان حرمته ؟ ومن ثم جاءت النصوص الإسلامية آمرة بدعم الحياة الخاصة ، وهو أمر يوجب صيانتها ويمنع هتكها ويحظر كل ما يؤدى إلى ذلك ، ثم ينتقل للحديث عن المسكن ، وعناية النصوص الإسلامية به ، ـ حيث أنه محور الخصوصية ـ ويعد ذلك دليلا على الحماية الكاملة التى يوفرها الإسلام للحياة الخاصة للإنسان .

المبحث الثانى : الاحتساب وحرمة الحياة الخاصة .

ويبدأ فيه بالحديث عن معنى الاحتساب وأهميته من حيث أنه واجب شرعى يحفظ للأمة فاعليتها ، وعلى الشريعة علوها ، فيوجد بوجود الإسلام والمسلمين ، دون ارتباط بالكيان السياسى الذى يحمل اسم الدولة ، أو بالسلطة السياسية وهى ولى الأمر .

ثم ينتقل للحديث عن الغاية من الاحتساب وموجبها ، ومتى يجب الاحتساب ومتى لا يجب ، والفارق بين الظهور والتلبس ، والظهور والتجسس ، ويجيب كذلك على العديد من

التساؤلات : هل تسقط الحسبة بالتجسس ؟ ومتى يحل التجسس ومتى لا يحل ؟ وهل يكفى الظن لحلّ الاقتحام والإنكار ؟

ثم يختتم الباحث بحثه بالحديث عن الاحتساب والضمان ، وتأصيل واجب الاحتساب .

ويخلص الباحث إلى أن الاحتساب يجد أصله فى قاعدة (جلب المصالح ودرء المفاسد) ، وهى قاعدة عامة تفسر الاحتساب ونطاقه وتفسر كذلك لماذا يطالب المحتسب بالإقدام فى حالة ولو ترتب عليها استباحة حرمة الحياة الخاصة ، بينما يطالب فى حالة أخرى بالإحجام والتوقف ، حيث يفهم على ضوء هذا التأصيل ما جاء به تراثنا الفقهى من الفروع والتفاصيل .

تذبذب أسعار النقود الورقية (٣)

د.علي محيي الدين القرة داغي

العدد ٥٣ ص ٦٣ : ٨٩

بعد أن تناول الباحث في المقالين السابقين التعريف بالنقود والسياسة النقدية في الإسلام، وكيفية ظهور العملات الورقية، والأساس الذي اعتمدت عليه، وعلاقتها بالذهب والفضة، ثم تناول أحكام الذهب والفضة، وأحكام الفلوس إذا كانت رائجة، أو كاسدة، أو ملغية، وبعد أن تناول موضوع القيميات والمثليات في الفقه الإسلامي والمعايير التي وضعها الفقهاء لهما، ومدى تطبيقها على النقود الورقية، ينتقل في هذا الجزء بخلاصة بحثه، والرأي الذي يرجحه الدليل وتأصيله الفقهي، والمعيار الذي نعتمد عليه عند التقويم، وحتى نلجأ إليه، وزمن التقويم ومكانه.

ويبدأ بالحديث عن الترجيح والتكييف الفقهي للنقود الورقية، فيخلص إلى أن رعاية القيمة في النقود الورقية في جميع الحقوق الآجلة المتعلقة بالذمة من قرض، أو مهر، أو بيع، أو إجارة أو غيرها، مادام قد حصل غبن فاحش بين قيمة النقد الذي تم عليه الاتفاق وقدرته الشرائية في الوقتين، أي وقت العقد ووقت الوفاء، وسواء كان المتضرر دائنا أو مدينا، فالمراد هو المبدأ الذي أصّله القرآن الكريم، وعبر عنه الرسول ﷺ بقوله: «قيمة عدل لا وكس ولا شطط».

ثم ينتقل عن التأصيل الفقهي لهذه المسألة وآراء العلماء فيها والاتجاهات التي تأخذ بالمثلية أو القيمية، ثم على أي معيار نعتمد في التقويم، على السلع الأساسية مثل الحنطة والشعير واللحم والأرز، أم على

الذهب والفضة ، أم نجمع بين المعيارين ، ومتى نلجأ إلى التقويم وزمن التقويم ، ومكانه وهل تعتبر قيمة النقد يوم إنشاء العقد ؟ وهل يعتبر مكان العقد ؟ أم مكان الرد ؟

ثم ينتقل للحديث عن بعض الاعتراضات على اعتبار القيمة فى النقود الورقية والرأى الراجح فى ذلك .

ويختتم الباحث مقاله بدعوة للرجوع إلى النقدين الذاتيين ـ الذهب والفضة ـ ، أو على الأقل ربط نقودنا الورقية بالغطاء الذهبى ، حيث يرى الباحث أنه ليس هناك من محيص للخروج من هذه الأزمات الحادة إلا بذلك ، موجها النظر إلى أن هذا ما يدعو إليه كثير من الاقتصاديين بل بعض المؤتمرات أيضا .

استراتيجية النقد الإسلامى
« حكاية جاد الله » نموذجا

د. محمد إقبال عروى

العدد ٥٣ ص ٩١ : ١٢٠

يسعى هذا البحث إلى وضع هندسة أو تصميم لاستراتيجية النقد الإسلامى ، حيث يرى الباحث أن الأدب الإسلامى الحديث يشهد انتشارا كميا فى مجالاته المتعددة ، إلا أنه لم يعرف بعد نقلته النوعية ، حيث لاينبغى لهذا الانتشار أن يشغلنا عن تلمس السلبيات الواقعية والمحتملة على حد سواء .

ويحاول الباحث أن يجد الاجابة على العديد من الأسئلة التى تطرح نفسها حول حاضر الأدب الإسلامى ، وأولها يتعلق بالمنهج والسؤال هو : ماهو المنهج الذى نقارب به العمل الإبداعى ونكشف من خلاله عن قوانينه وعوالمه المختلفة ؟ حيث يرى الباحث أن فى هذا السؤال حلا جذريا لمجموعة من الأسئلة التى ينتظر أن تواجهنا فى مجال النقد الأدبى كما أن بجاد المنهج يعتبر مفتاحا علميا عظيما من جهة ثانية .

يستعرض الباحث كذلك بعض الخلفيات التى جعلت البعض يرفض المناهج الغربية متسلحين برؤية الإسلام المستقلة ، وأول هذه الخلفيات :

(١) الجهل بالمكونات المعرفية المنهجية للنقد الغربى الحديث بمختلف مناحية .

(٢) الحرص على إبراز الاستقلالية الإسلامية فى كافة شئون الحياة .

(٣) غياب الحساسية تجاه ضبط

المصطلحات فى حقل النقد الإسلامى .
ويطبق الباحث خلاصة ماوصل إليه عن هذه الاستراتيجية النقدية الإسلامى على راوية الكيلانى « حكاية جاد الله » .



نحو صياغة إسلامية لنظرية العلم والتقنية

د. أحمد فؤاد باشا

العدد ٥٤ ص ١٧ : ٣٢

تمثل هذه الدراسة مدخلا لتبادل الرأى والحوار البناء حول أسس تكوين العقلية العلمية الإسلامية المعاصرة ، وترشيدها عن طريق بلورة نظرية عامة للعلم والتقنية ، فى إطار من التصور الإسلامى المستمد من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة . وهذه القضية ليست بسيطة كما قد يبدو لأول وهلة ، ولكنها متشعبة الجوانب والفروع ، وتحتاج إلى إسهام وإبداع كل المهتمين بقضايا الفكر الإسلامى ، كل حسب تخصصه وعلى قدر طاقته .

ويبدأ الباحث بتوضيح أسس التفكير فى نظرية جديدة للعلم والقنية فيتعرض بشىء من التفصيل لنقاط أساسيه تعتبر مدخلا أساسيا لهذه القضية ويتناولها كما يلى :

١ - إيضاح أهمية أن تكون هناك نظريه للعلم من خلال تصحيح المفهوم الشائع لدى كثير من فلاسفة العلم حول هذه النظرية والتحليل التاريخى لنشأتها ومراحل تطورها .

٢ - توصيف الواقع العلمى والتقنى المعاصر بإلقاء بعض الضوء على أهم مجالات البحث العلمى التى تنبىء بميلاد نظريات علمية جديدة على أنقاض النظريات والمفاهيم السائدة .

٣ - محاولة تحديد ملامح الثورة العلمية والتقنية المرتقبة ، وأثرها المباشر على الإنسان .

ويختتم الباحث مقاله بتقديم تصور عام عن أهم الخصائص المميزة لنظرية إسلامية

فى المعرفة والتقنية ، تسهم فى بناء نموذج أو نماذج معاصرة للحياة والتنمية والتقدم فى إطار الفكر الإسلامى وطبقا لمبادىء الإسلام .



تنمية الصحة النفسية
(١) مسئولية الفرد في الإسلام وعلم النفس

د. كمال إبراهيم مرسى

العدد ٥٤ من ص ٣٥ : ص ٦٦

يتناول الباحث فى هذا المقال كيف يحقق الإنسان سعادته ، من خلال جهوده فى تحسين خلقه فى المجالات الجسمية

والنفسية والاجتماعية والروحية ، التى عليها تقوم صحته النفسية ، وبها تنمو وتزداد ، كما يناقش كذلك تحصيل السعادة ،

واكتساب حسن الخلق ، ويعرض كذلك لأفكار ومشاعر الرضا والتفاؤل والصبر والحب والعفو والصدق والذكر ،

والاجتهاد فى عمل الواجبات ، وترك الانحرافات ، ومجاهدة النفس وتدريبها على الإخلاص فى عمل الواجبات ، ومحاسبتها على أعمالها أولا بأول ، وتخفيف مشاعر الذنب والجزع عند الخطأ بالتوبة النصوح ، حيث تعد هذه الأفكار والمشاعر ناتجة عن عمليات نفسية إرادية تنشّط أجهزة المناعة النفسية والجسمية ،

تجعل الفرد يشعر بالصحة والسعادة ، وتحميه من الأمراض .

ويختتم الباحث مقاله بالحديث عن سيكلوجية مجاهدة النفس والتى تتضمن

عمليتين رئيسيتين أولاهما تنشيط أفكار مشاعر عمل الواجبات بإنفاذها ، والتعود

على أدائها ، والثانية إضعاف أفكار ومشاعر عمل الانحرافات أو التقاعس عن الواجبات بعدم التجاوب معها فتخبو وتنطفىء .



حول النظرية الإسلامية لسلوك المستهلك

أ. أحمد عبد الفتاح الأشقر

العدد ٥٤ من ص ٦٧ : ٧٦

يستعرض هذا المقال دراسة ميدانية عن كيفية إنفاق المستهلك المسلم لدخله ، وعلى الرغم من توفر المادة العملية فى هذا الموضوع إلا أن الباحث لم يعتمد على أى دراسة تطبيقية خاصة بالنظرية الإسلامية لسلوك المستهلك ، لذلك يعتبر هذا البحث مساهمة فى هذا المجال ، فهو يدرس المستهلكين المسلمين فى دولة غير إسلامية هى اسكتلنده .

ويحاول الباحث أن يجيب على سؤالين أولهما : كيف ينفق المستهلك المسلم دخله ، وكيف يتم التفضيل بين الادخار والانفاق فى مجال التكافل الاجتماعى ؟

والثانى هو : كيف يستثمر المسلم مدخراته ؟ وهل يتم الاستثمار وفقا للتعاليم الإسلامية ؟

ويأخذ البحث بعين الاعتبار الجوانب النظرية والتطبيقية على حد سواء . ويحاول الباحث فى هذا المقال أن يعيد دراسة النظرية الإسلامية المستهلك من خلال جانب غير تقليدى .

ويبدأ البحث بعرض النظرية وآراء الاقتصاديين فيها ، كل على حده ، ثم يعرض بعد ذلك للنموذج الإسلامى للمستهلك .

ويوجه الباحث الدعوة فى ختام بحثه إلى الهيئات الإسلامية القيادية بأن تمضى قدما فى تبصير المسلمين بالمبادىء الإسلامية ،

وتبصير المسلمين فى موضوع الربا ، ويدعو كذلك لبذل مجهودات أكبر لنشر البنوك الإسلامية وفروعها فى الأجزاء المختلفة من العالم .



تأثير الغزالى السياسى فى المغرب الموحدى

أ. حميده النيفر

العدد ٥٤ ص ٧٧ : ١٠٠

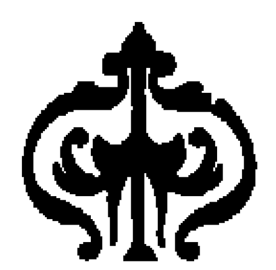
يتناول البحث تأثير الغزالى فى الفكر السياسى للمغرب حيث يرى الباحث أنه بدراسة مقارنة للنصوص « السياسية » التى خلفها الغزالى ، خاصة الواردة منها فى « المستظهرى » و « نصيحة الملوك » ، بالإضافة إلى ماورد من فقرات أساسية فى « الإحياء » و « المنقذ من الضلال » . تتضافر جميعها لتأكيد أن نصيحته للملوك لم تكن خالصة لهم بقدر ما كانت تحمل وتدعو إلى فكر سياسى إسلامى قد يكون محافظا فى شكله متحررا فى مضمونه ..

ويبدأ البحث بعرض الدوافع التى دفعت الغزالى لتبنى مواقف سياسية مرتبطة بفكر سياسى عام ، حيث يجملها الباحث بثلاث دوافع ، أولها أنه كان رجلا فقيها ، وكان الفقه عند علماء المسلمين يدفع فى جانب منه للحياة السياسية ، والثانية أنه كان متكلما يقيم الحجة على المناوئين ، ويأصل لاختباراته فى عصر تكاثرت فيه الدعاوى السياسية الدينية ، وآخرها أنه كان متصوفا .

ثم ينتقل للحديث عن نشأة الغزالى والظروف التى ساعدت على تكوينه السياسى ، وموقفه من فقهاء عصره ، للحديث عن أركان التصور السياسى ، عند الغزالى ، حيث يرى الباحث أن الغزالى ينطلق فى فكره السياسى ـ الذى عبر عنه أصدق تعبير فى كتابه « الإحياء » ـ من غائية كل نظام سياسى ، ولماذا يقوم هذا النظام أو ذاك ؟ ولتحقيق أية أهداف ؟ ثم ينتقل للحديث عن الظروف المغربية إنذاك ومدى استعداد الذهنية المغربية لتقبل تصور

الغزالى السياسى ومشروعه المثالى .

ويخلص الباحث إلى أنه يصعب القول بأن هناك تأثير حقيقى للغزالى فى الفكر السياسى المغربى فى القرون الخامس والسادس والسابع الهجرى ، وبخاصة على دولة الموحدين التى يذهب اعتقاد البعض إلى أنها من نسج وبناء أحد تلامذة الغزالى ، وأن مجمل ماتركه الغزالى من فكر سياسى يشكل نواة مشروع تغيير ضخم غير سياسى فى جوهره وإن كان يتقاطع مع السياسة فى أكثر من موضع .



إسلامية الفنون المرئية

أ . أمينة سيد محمد

العدد ٥٤ ص ١٠١ : ١١١

يناقش البحث موضوع وسائل إسلامية الفن والتصميم ، وتحديد بعض المشاكل الرئيسية ، وأوجه قصور الوضع الحالى وبحث ما يحتاج إليه هذا المجال من النشاط الإنسانى ليستعيد دوره الصحيح ووضعه فى المجتمع .

وتبدأ الباحثة بالحديث عن الوضع الراهن والنهج الذى ينهجه المسلمون ، فتذكر بعضا من المفاهيم الأساسية المتوارثة عن الغرب والتى تتعارض مع الإسلام . ثم تنتقل للحديث عن مزايا إسلامية الفنون المرئية والمشاكل التى قد تواجه المسلمين فى هذا الميدان ، وأهمها أنه سيكون هناك افتقار إلى الأشخاص الذين لديهم من الفهم والدراية بما تتطلبه هذه النقلة ، كما أن التغيير المفاجىء والجذرى قد يربك الفنانين والمصممين وقد يخلق مشاكل فيما يتعلق بغرض العمل ، وربما يثير ذلك شعورا من القلق والشك فى صفوف الجماهير لذا فإن التغيير لن يكون بين عشية أو ضحاها .

ثم تنتقل للحديث عن الخطوط الرئيسية والعريضة لخطة خمسية نحو إسلامية الفنون والتصميم أهمها :

١ ـ تحديد الأدوار المناسبة للفن .

٢ ـ إعادة تعليم المعلمين .

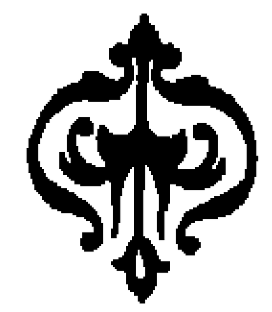
٣ ـ مراجعة مناهج الفن والتصميم الحالية .

٤ ـ جمع آيات القرآن والأحاديث المتصلة اتصالا مباشراً أو غير مباشر بالفن .

٥ ـ جمع التفسيرات الهامة والتعليقات على

آيات القرآن الكريم والأحاديث ذات الصلة بالموضوع .

٦ ـ إعادة تقييم ذلك المجموع من تفاسير وتعليقات مع الفكر الحديث فى التفسير .



الأدب الإسلامى المعاصر والمدخل الى العالمية

أ. جمال سلطان

العدد ٥٤ ص ١١٣ : ١٢٨

الأدب الإسلامى هو لواء الإسلام وطليعته ، بل إن معجزة الإسلام الكبرى والخالدة ، كانت أدبية ، ممثلة فى « البيان القرآنى المجيد » ، لذا فقضية العالمية فى الأدب الإسلامى ضرورة ملحة ، ترتبط عضويا بالطبيعة الإسلامية الشاملة ، فى توجهاتها الإنسانية ، وبالتالى يصبح من واجبات أية نهضة أدبية إسلامية جادة أن تقف عند محطة العالمية ، وتبحث فى مشكلاتها وأبعادها ، وشرطها ، والمدخل المناسب لها .

وقد جاء هذا المقال محاولة من الباحث للوقوف عند هذه المحطة مستعرضا المداخل المناسبة لها ، ومتناولا بالمتابعة النقدية والتاريخية الأدب العربى والإسلامى فى مراحله المختلفة ، ويقسم الباحث مقاله إلى فصول يتحدث فى أولها عن « الخصوصية » وعن « الأصالة » فى فى مجال عالمية الأدب ، ومحاولة معالجة هاتين المسألتين ، ومن خلال مواجهة أبجديات هذه القضية والبحث فى ماهية الأدب ، ويخلص فيه الباحث إلى أنه ليس ثمة عالمية فى الأدب بدون أصالة ، كما أنه ليس ثمة إنسانية مجردة من دون خصوصية ، وأن الأصالة هى المدخل الطبيعى إلى العالمية ، وأن الخصوصية هي الشرط الجوهرى فى عالمية الأدب .

ثم ينتقل فى الفصل الثانى للحديث عن الخلفية الحضارية التى يتحرك من خلالها أدبنا الحديث ، موضحا مدى الخلط الذى وقع فيه أدبنا الحديث ، متناولا ذلك من خلال مثالين الأول يتناول « الموقف

التاريخى الدينى » والثانى من خلال تناول « الأنموذج الإنسانى » .

وفى الفصل الثالث يقسم الباحث الأدب الإسلامى إلى قسمين باعتبار الصدور والاتجاه ، أولها أدب الرسالة ، والثانى أدب الحضارة ويتحدث عن كل واحد منهما على حده من حيث تعريفه وبداية ظهوره وتطوره وأدباءه وصفاته . ويخلص إلى أن أدب الحضارة هو مدار العالمية فى أدب الإسلام ، من حيث الخصيصة الانسانية المجردة ، التى تجعله قادرا على اختراق حواجز « المرجعية الشعورية المكتسبة » فى البناء النفسى للإنسان فى شتى البنى الحضارية .

وفى الفصل الأخير يختتم الباحث مقاله بالحديث عن العالمية فى أدب الإسلام ، وشروط إعادة أدب الإسلام إلى مدارات العالمية وكذلك شروط نهضة الأدب الإسلامى وتتلخص هذه الشروط فى الأتى :

١ ـ صدق التجربة وسلامه التصور .

٢ ـ تجاوز الموقف التاريخى إلى الواقع الحى .

٣ ـ التوازن النفسى للأديب المسلم فى تعامله مع النتاجات الفنية والأجنبية والمذهبيات النقدية والاتجاهات الأدبية .

٤ ـ العمل الجاد على اصطناع منهج الأدب الإسلامى المقارن فى جامعاتنا ومعاهدنا العليا .

٥ ـ الخدمه الإعلامية المناسبة .



تكشيف التراث الفقهي

أ. محيي الدين عطية

العدد ٥٤ ص ١٢٩ : ١٤٩

يهدف البحث إلى استعراض أهم الجهود التي بذلت في سبيل تصنيف وفهرسة بعض أمهات كتب الفقه وأصوله، وإلقاء الضوء عليها، ثم يقدم فكرة التكشيف الموضوعي للتراث، معززة بنماذج شارحة، ويبين أهمية بناء قائمة رؤوس موضوعات فقهية موحدة.

ويبدأ الباحث بالحديث عن فهرسة كتب الفقه على ضوء ما انتهت إليه اللجان التي قامت على هذا الاتجاه، وأهم الكتب التي تعتبر أولى من غيرها بالفهرسة باعتبارها أكثر تمثيلا للمذهب الفقهي، أو أشمل مادة أو أفضل عرض، كما يعرض كذلك لخطة البناء المعجمي وخطة التعجيم والتقسيم والترقيم مع ذكر مثال من أحد هذه العناصر في كتاب المجموع شرح المهذب للنووي، ثم ينتقل للحديث عن التصنيف الحديث للمعرفة وفهرسة كتب الأصول.

ويختم البحث بذكر توصيات وأفكار يدعو إليها الكاتب يمكن أن تتبناها مراكز البحوث المختلفة ضمن خططها المقبلة وأهمها:

١ - طرح مشروع لبناء قائمة رؤوس موضوعات فقهية موحدة تستهدي بها الهيئات ومراكز الأبحاث والأفراد الذين يقومون بفهرسة وتكشيف كتب التراث.

٢ - طرح مشروع لإعادة نشر أمهات كتب الفقه والأصول التي تمت فهرستها في طبعات جديدة، تضم الكتاب وكشافه معا.

٣ ـ اعتماد الترتيب الهجائى فى الفهارس والكشافات الموضوعية لكتب الفقه والأصول .

٤ ـ حث القائمين على عمل موسوعة فقهية ، على تمييز فروع المعرفة بمصطلحاتها الحديثة .

٥ ـ دعوة الهيئات القائمة بعمل هذه الموضوعات والكشافات والفهارس إلى الاستعانة بالمكتبيين الفنيين للعمل بجانب الفقهاء والباحثين .

٦ ـ حث الجامعات الإسلامية على إنشاء أقسام لخدمة التراث الفقهى .

٧ ـ تمويل منح دراسية لابتعاث أعداد من النابهين للالتحاق بدراسات عليا فى علوم المكتبات والفهرسة الآلية بالجامعات المتطورة .



إشكالية وقت الفراغ

ا. جمال سلطان

العدد ٥٥ ، ٥٦ ص ٩ : ٢٨

يتناول البحث الحديث عن ثقب من الثقوب التى ظهرت فى المشروع الحضارى الإسلامى ، غاب عن الجهد الفكرى الإسلامى إدراكه وإقداره قدره من التحليل والتوصيف والتقويم ، ألا وهو وقت الفراغ .

فيبدأ الباحث بتوصيف للحضارة المعاصرة بأنها « حضارة وقت الفراغ » ، مبينا المخاطر العديدة التى تهدد الأمة الإسلامية من خلال هذا « الثقب » ، وموجها النظر إلى أن السيطرة على وقت الفراغ شرطا أساسيا لتحقيق السلام الاجتماعى للأمة ، وضمان سلامة شبكة علاقاتها الاجتماعية ، كما أنها تمثل شرطا ضروريا لسد منافذ الغزو الثقافى والقيمى الأجنبى للأمة ، فإذا لم يكن لدى المشروع الحضارى خططه وبرامجه للسيطرة على « وقت الفراغ » فسيكون ذلك بمثابة تأشيرة دخول مفتوحة ، للتيارات الثقافية والقيمية والأخلاقية الأجنبية لكى تنفيذ إلى صميم الأمة من خلال هذا الثقب .

ثم ينتقل الباحث للتعريف بالمفاهيم المختلفة لوقت الفراغ فيبدأ بالمفهوم الأوربى ثم ينتهى بالتصور الإسلامى لوقت الفراغ ، مبينا أوجه القصور والتشوه فى الأول ، وكيف كانت معالجة الإسلام لهذه الإشكالية . حيث يخلص من ذلك إلى أن اصطلاح « وقت الفراغ » بدلالته ومفاهيمه المعاصرة ، اصطلاح غير إسلامى جملة وتفصيلا .

يعرض البحث أخيرا لحل هذه الإشكالية موجها النظر إلى أن الجهد

الإسلامى لحل هذه الإشكالية ينبغى أن يصرف باتجاهين ، فكرى وعلمى ، والجهد الفكرى فى هذه المسألة يتعلق بتصحيح المفاهيم ، المتعلقة بالوقت فى حياة المسلم ، وملكيته ، وكيفية تقسيمه ، وحدود حرية التصرف فيه ، ونحو ذلك ، ويرى الباحث أنه ثمة محاور ينبغى أن يلتزم بها الجهد الفكرى الإسلامى وهو بصدد معالجة وحل الإشكالية منها : ترسيخ ملكية الوقت لله تعالى ، واستبدال المصطلحات الغربية فى هذه الإشكالية باصطلاحات بديلة تتوافق مع التصور الإسلامى ، وتكثيف وترشيد الفكر الإسلامى فى موضوع وقت الترويح ، وتوسيع آفاق التصور - لدى الإنسان المسلم - فيما يتعلق بموضوع العبادة .

أما الجهد الإسلامى العلمى لحل إشكالية وقت الفراغ فهو الذى يتوجه إلى السيطرة العملية على النشاط الترويحى فى المجتمع . فيقدم الباحث بعض المعالم الأساسية التى تحكم - بالضرورة - آليات النشاط الترويحى ، حيث يرى أنها نابعة - بالأساس - من الغرض المبدئى القائل ، بأن « وقت الترويح » ليس مفضلا عن الحركة الحضارية العامة للأمة ، ومن ثم ، فإن طبيعة النشاط الترويحى فى المجتمع لابد وأن تنبثق وتتناغم مع نسيج المشروع الحضارى الإسلامى الذى تعلق عليه الأمة آمال النهضة .



علم العمران وعلوم الإنسان

د. أحمد المطيعى

العدد ٥٥/٥٦ ص ٢٩ : ٤٦

تهدف هذه الدراسة إلى بحث العلاقة بين علم العمران وعلوم الإنسان وهل هى علاقة تشابه وتقارب أم علاقة اختلاف وتباعد ؟

فيبدأ الباحث بعرض ملخص لما كتبه ابن خلدون فى مقدمته حول الإنسان والمجتمع والتاريخ ، وكيف تناول ابن خلدون موضوع علم العمران ، ووجهة نظر الباحث حول مسمى هذا العلم ، حيث اعتبره البعض علم الاجتماع الذى تحدث عنه الفيلسوف الفرنسى (أو جست كونت) ، ومن ثم اعتبر هؤلاء الباحثون أن ابن خلدون مؤسس لهذا العلم ورائدا له قبل كونت ، ومثلما اختلف الباحثون فى تحديد هوية هذا العلم فقد اختلفوا كذلك فى تقييم فكر ابن خلدون ، لذا نجد الباحث يتجه للحديث عن المصدر الأساسى لتكوين ابن خلدون قبل أن يتعاطى دراسة المنطق والفلسفة والعلوم الطبيعية والرياضية ، إذ أن لهذا التكوين أثره البارز فى فكر ابن خلدون العلمى تدل عليه شواهد كثيرة فى مقدمته يذكر الباحث بعضا منها .

ثم ينتقل للحديث عن علوم الإنسان ، فيبدأ بالتعريف بها وبداية ظهورها فى أوربا ، مستعرضا لأهم ملابسات نشأة هذا العلم فى أوربا ، وموقف الكنيسة العدائى منه ، ومقارنا بين علوم الإنسان وعلم العمران الذى يستوحى النص القرآنى استيحاءا مباشرا .

ويخلص الباحث إلى أن علم العمران

يقودنا إلى علوم الإنسان ، مثلما قاد التاريخ ابن خلدون إلى الكشف عن طبيعة الأحوال فى العمران ، وأن علم العمران وعلوم الإنسان يخضعان معا إلى تمطين حضاريين متحايزين لكل منهما خلفيته العقدية والفكرية والعلمية ، وأسسه المعارفية التى تتحكم فى كلتيهما داخل سياق زمنى محدد .

ويختتم بحثه بتساؤل : أيهما نختار .. علم العمران أم علوم الإنسان .



الدين ودافعية الإنجاز

د. حسن علي حسن

العدد ٥٥/٥٦ ص ٤٧ : ٥٦

يعد هذا المقال دراسة نفسية مقارنة لمستوى دافعية الإنجاز، وبعض الخصائص المعرفية والمزاجية المتعلقة بما لدى المسلمين والمسيحيين فى المجتمع المصرى، وترجع أهمية دراسة الإنجاز وخصائصه إلى ارتباطه الوثيق بالنمو الاقتصادى والاجتماعى للأفراد والمجتمعات.

ويبدأ الباحث بعرض لمشكلة البحث والتى تتمثل فى الإجابة على السؤال التالى: هل يمكن أن يفضى التحدى الضمنى أو المفترض الذى قد تشعر به الأقلية المسيحية فى المجتمع المصرى – فى مواجهة أغلبية مسلمة إلى أن تغدوا أكثر إنجازا على مستوى الدفع والأداء (التحصيل الأكاديمى) وكذا بعض الخصائص المعرفية والمزاجية المرتبطة بهذا التوجه؟.

ثم يستعرض المفاهيم الأساسية فى البحث والأدوات التى استخدمت لقياسها، بداية بمفهوم الانجاز، ثم الخصائص المعرفية والمزاجية منتهيا بما وصلت إليه النتائج مع عرض وتحليل لهذه النتائج، حيث يخلص من خلال هذه المناقشة إلى مايلى:

(١) وجود تباين دال لمستوى الميل للإنجاز مع متغير الدين فى اتجاه تفوق المسلمين على المسيحيين، يعدل ذلك وجود فروق دالة وتباين دال أيضا لمتغير الشخصية الانجازية (أو الانجاز كسمة شخصية) فى نفس الاتجاه.

(٢) عدم وجود أية فروق أو تباينات ذات دلالة لمتغير التحصيل الأكاديمى (أو الانجاز باعتباره أداء) مع متغير الدين.

(٣) المسيحيون أكثر اهتماما بالميل للاستحسان الاجتماعى ومايتبعه من حساسية أخلاقية مفترضة أو وسيلة لتحقيق ذلك .

وتوصى هذه النتائج بإعادة النظر فى صحة الزعم القائل بوجود نوع من التعصب أو التحدى ضد الأقلية المسيحية فى مجتمعنا .



مشكلة المنهج فى دراسة مصطلح النقد العربى القديم

أ . الشاهد البوشيخى

العددان ٥٥/٥٦ ص ٥٩ ــ ٥٩

مشكلة المنهج هى مشكلة أمتنا الأولى ولن يتم إقلاعنا العلمى ولا الحضارى إلا بعد الاهتداء فى المنهج للتى هى أقوم ، والناظر فى أحوال الأمة عامة ، والحال العلمية منها خاصة ، يلحظ بيسر أن مسألة المنهج لم تعط حظها من العناية والرعاية ، وأن كثيرا من الأموال والأوقات والطاقات تضيع بسبب فساد المنهج . لذا جاء هذا البحث مساهمة من الكاتب فى توضيح كثير من الأمور المتعلقة بالمنهج ، ويبدأ أولا بعرض لمشكلة المنهج فى دراسة النقد العربى ، ثم ينتقل للحديث عن واقع الدراسة المصطلحية للنقد العربى ، ثم المنهج التاريخى فى دراسته ، والمنهج الوصفى التاريخى فى دراسه مصطلح النقد العربى .

ويخلص الباحث إلى أن مشكلة المنهج فى دراسة مصطلحات النقد العربى وغيره من فنون ثقافتنا الأخرى ينبغى أن تواجه من قبل المصطلحين بحزم ، وينبغى كذلك أن يتم التنسيق بين مراكز البحث المصطلحى وبأسرع مايمكن ، حفظا لطاقات الأمة وأوقاتها وأموالها ، وأن الجهود الفردية والجماعية فى ميدان المصطلح ينبغى أن تتقوى وتتكامل لتصب فى اتجاه واحد ، وهو تذليل العقبة الكئود عقبة إنجاز المعجم التاريخى للمصطلحات ، الذى هو خطوة من أهم الخطى فى الطريق إلى المعجم التاريخى للغة العربية . إذ أن إنجازنا لذلك المعجم سيؤدى إلى حل كثير من المعضلات فى مختلف المستويات ماضيا وحاضرا

ومستقبلا . ثم يوجه الدعوة إلى أن تتكاتف الجهود فى سبيل إخراج ذلك المعجم ، وتأسس له مجموعات البحث فى المصطلحات بكل الجامعات حسب التخصصات ، حتى يخرج هذا العمل على الصورة المرجوة .





الفهرس العام

للمجلد الرابع عشر من المسلم المعاصر

الأعداد/ ٥٣/ ٥٤/ ٥٥/ ٥٦

أولا : فهرس العناوين

١١ ـ الإسلام فى معركة الحضارة/ خضر عبد العظيم أبو قورة . ـ ع ٥٥/٥٦ (١٤٠٩/٧ هـ) ص ص ٩٧ ـ ١٠٨ [نقد كتب]

١٢ ـ إسلامية الفنون المرئية أمينة سيد محمد . ـ ع ٥٤ (١٤٠٩/٤ هـ) ص ص ١٠١ ـ ١١٢ [أبحاث]

١٣ ـ إشكالية وقت الفراغ/ جمال سلطان . ـ ع ٥٥/٥٦ (١٤٠٩/٧ هـ) ص ص ٩ ـ ٢٨ [أبحاث]

١٤ ـ ببليوجرافيا الفكر الإسلامى/ محيى الدين عطية . ـ ع ٥٣ (١٤٠٩/١ هـ) ص ص ١٨٧ ـ ٢١٦ [النشرة المكتبية]

١٥ ـ ببليوجرافيا الفكر الإسلامى/ محيى الدين عطية . ـ ع ٥٤ (١٤٠٩/٤ هـ) ص ص ١٨٧ ـ ٢١٤ [النشرة المكتبية]

١٦ ـ ببليوجرافيا الفكر الإسلامى/ محى الدين عطية . ـ ع ٥٥/٥٦ (١٤٠٩/٧ هـ) ص ص ٢١٣ ـ ٢٤٧ [النشرة المكتبية]

١٧ ـ البناء الفكرى .. ذلك البعد الغائب/ محيى الدين عطية . ـ ع ٥٥/٥٦ (١٤٠٩/٧ هـ) ص ص ٥ ـ ٨ [كلمة التحرير]

١٨ ـ تأثير الغزالى السياسى فى المغرب الموحدى/ أحميدة النيفر . ـ ع ٥٤ (١٤٠٩/٤ هـ) ص ص ٧٧ ـ ١٠٠ [أبحاث]

١٩ ـ تذبذب أسعار النقود الورقية (٣)/ على محيى الدين القرة داغى . ـ ع ٥٣ (١٤٠٩/١ هـ) ص ص ٦٣ ـ ٩٠ [أبحاث]

٢٠ ـ التربية الإسلامية فى القرن الخامس عشر الهجرى/ محمد قدرى لطفى . ـ ع ٥٥/٥٦ (١٤٠٩/٧ هـ) ص ص ٨٧ ـ ٩٦ [نقد كتب]

٢١ ـ التقرير والبيان الختاميان لندوة « من أجل إستراتيجية ثقافية إسلامية » / ع ٥٥/٥٦ (١٤٠٩/٧ هـ) ص ص ١٥٧ ـ ١٦٨ [مؤتمرات]

٢٢ ـ تكشيف التراث الفقهى/ محيى الدين عطية . ـ ع ٥٤ (١٤٠٩/٤ هـ) ص ص ١٢٩ ـ ١٥٠ [أبحاث]

٢٣ ـ تنمية الصحة النفسية/ كمال إبراهيم مرسى . ـ ع ٥٤ (١٤٠٩/٤ هـ) ص ص ٣٥ ـ ٦٦ [أبحاث]

٢٤ ـ توصيات ندوة «الزكاة .. واقع وطموحات»/ ع ٥٥/٥٦ (١٤٠٩/٧ هـ) ص ص ١٧٣ ـ ١٧٥ [مؤتمرات]

٢٥ ـ حول إسلامية المعرفة ـ المصطلح والضرورات/ عماد الدين خليل . ـ ع ٥٣ (١٤٠٩/١ هـ) ص ص ٥ ـ ١٠ [كلمة التحرير]

٢٦ ـ حول مقال : موجب الحسبة فى الفقة الإسلامى/ أحمد الريسونى . ـ ع ٥٥/٥٦ (١٤٠٩/٧ هـ) ص ص ٦٩ ـ ٧٢ [حوار]

٢٧ ـ حول النظرية الإسلامية لسلوك المستهلك/ أحمد عبد الفتاح الأشقر . ـ ع ٥٤ (١٤٠٩/٤ هـ) ص ص ٦٧ ـ ٧٦ [أبحاث]

٢٨ ـ الخلل فى القيادات الفكرية وفقه السنن الاجتماعية/ عبد الحليم عويس . ـ ع ٥٤ (١٤٠٩/٤ هـ) ص ص ٥ ـ ١٥ [كلمة التحرير]

٢٩ ـ درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية/ محمد السيد الجليند . ـ ع ٥٣ (١٤٠٩/١ هـ) ص ص

٤٨ ـ مفاتيح العلوم للخوارزمي/ بدر القاسمي. ـ ع ٥٤ (١٤٠٩/٤هـ) ص ص ١٧٧ ـ ١٨٠ [التعريف بالتراث]

٤٩ ـ منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية للدكتور محمد أمزيان/ محمد عمارة. ـ ع ٥٣ (١٤٠٩/١هـ) ص ص ١٤٣ ـ ١٤٤ [رسائل]

٥٠ ـ نحو صياغة إسلامية لنظرية العلم والتقنية/ أحمد فؤاد باشا. ـ ع ٥٤ (١٤٠٩/٤هـ) ص ص ١٧ ـ ٣٤ [أبحاث]

٥١ ـ ندوة إسهام الفكر الإسلامي فى الاقتصاد المعاصر. ـ ع ٥٣ (١٤٠٩/١هـ) ص ص ١٦١ ـ ١٧٢ [مؤتمرات]

٥٢ ـ الندوة الأولى لمستشاري المعهد العالمي للفكر الإسلامي وممثليه ـ واشنطن/ ع ٥٥/٥٦ (١٤٠٩/٧هـ) ص ص ١٦٩ ـ ١٧٢ [مؤتمرات]

٥٣ ـ الولايات والحرمات والمباحات فى النظام الإسلامي/ صلاح الدين دبوس. ـ ع ٥٣ (١٤٠٩/١هـ) ص ص ٢٧ ـ ٤٤ [أبحاث]

ثانيا : فهرس الكتّاب

المسلم المعاصر

● الاشـــتراكات

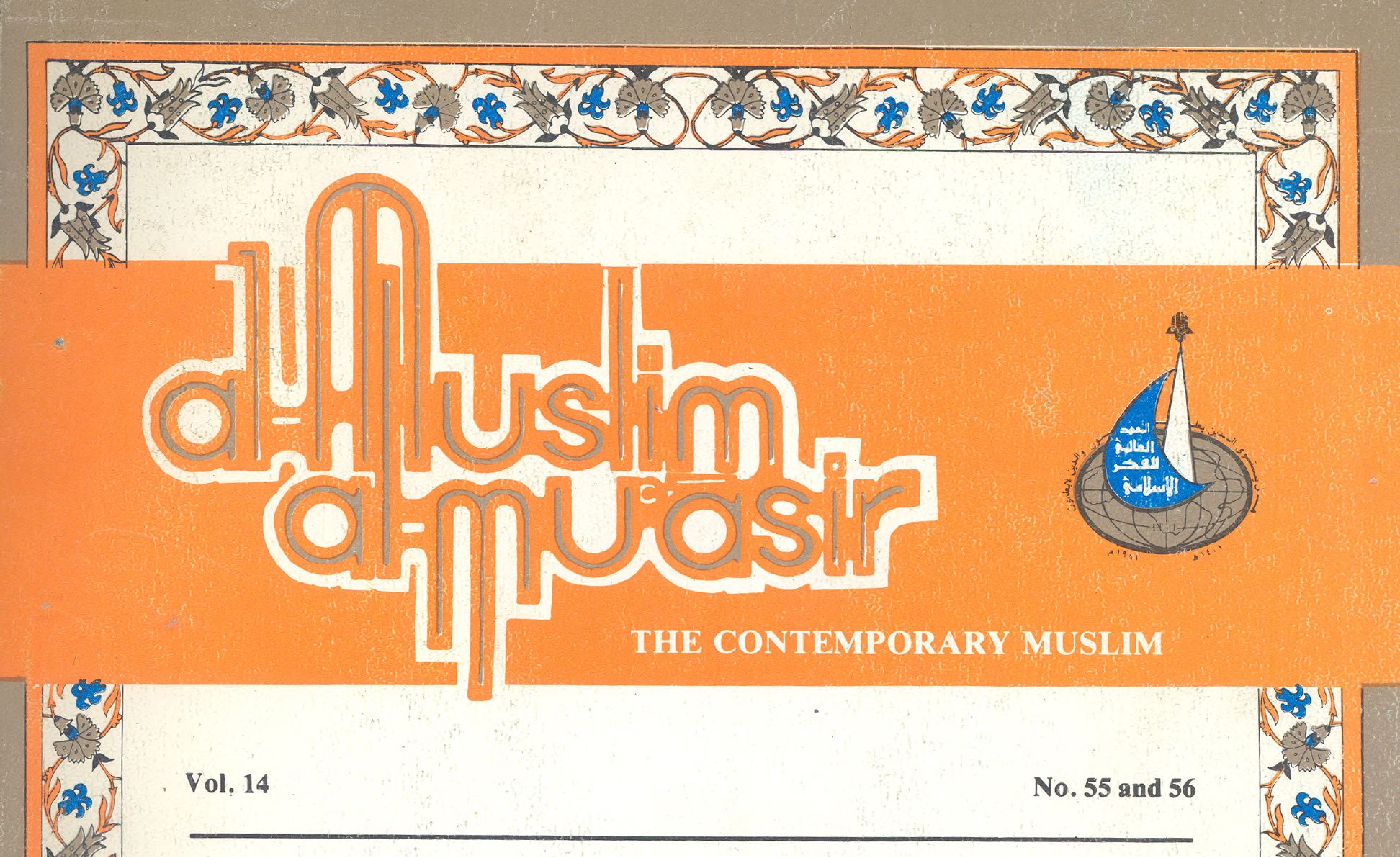
كافة الاشتراكات الحكومية والفردية تكون مباشرة مع الناشر
دار البحوث العلمية ص. ب ٢٨٥٧ الصفاة ١٣٠٢٩ ـ الكويت

● الأعداد السابقة

لبنـــان : الشركة المتحدة للتوزيع ص. ب ٧٤٦٠ – ١١ بيروت
مصـــر : دار حراء ٣٣ شارع شريف القاهرة
الكويت : دار البحوث العلمية ص. ب ٢٨٥٧ الصفاة ـ الكويت

SCIENTIFIC RESEARCH HOUSE
P.O.Box 2857 Safat 13029-KUWAIT
Telex. TALSUTA 30256 KT.

رقم الإيداع بدار الكتب والوثائق
القومية ١٩٧٦/٦٠١٠



Vol. 14 No. 55 and 56

Rajab, Sha'bàn, Ramadàn 1410 AH. January, February, March 1990 AM.
Shwwàl, Dhul qa'dah, Dhul hajja 1410 AH. April, May, June 1990 AM.

In These two issues

- Problem of leisure time.
- Civilisation science and human sciences.
- Religion and accomplishment's incentives.
- Problem of method in studying old arabic Criticism term.